ganz1912


Lo que usted siempre quiso saber sobre
Hegel
y no se atrevió a preguntar
Richard Gunn
Prólogo de John Holloway
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
BUAP
Herramienta
ediciones




¿Por qué leer a Hegel? Porque es el filósofo de la revuelta de las masas. De París en 1789, de San Petersburgo en 1917, de San Cristóbal en 1994, de Buenos Aires en diciembre de 2001, de El Alto en 2005, de Oaxaca en 2006, de Atenas en diciembre de 2008 y junio de 2011. Solo escribió acerca de la primera de éstas, pero lo que escribió deja en claro que el momento insurreccional tiene una fuerza que quiebra el tiempo. Que resuena una y otra vez. Estos momentos son explosiones de reconocimiento mutuo que iluminan nuestras mentes y continúan brillando por años.

Pero el Hegel de 1806 estaba todavía pasionalmente comprometido con el reconocimiento mutuo que observó en la muchedumbre de la Revolución Francesa: eso era libertad absoluta, eso fue el fin de la historia. Eso fue "el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*", y completamente incompatible con la institucionalización. El Hegel de la *Fenomenología* aún nos confronta con este desafío: ¿hay alguna manera en la que la intensidad del reconocimiento mutuo (el comunismo) pueda durar más de un instante?

Éste es, por lo menos, el Hegel que nos presenta Richard Gunn en estas conferencias, realizadas durante dos días del mes de marzo de 2011 en la Universidad de York, en un contexto de discusión intensa y de reconocimiento mutuo.

*Del prólogo de John Holloway*











ISBN 978-987-1505-44-9
9 789871 505449



Richard Gunn nació en Inverness, Escocia, en 1947. Fue profesor de Teoría Política en la Universidad de Edimburgo desde 1975 hasta su jubilación en 2011. Entre 1987 y 1997 formó parte del colectivo editorial de la revista *Common Sense*. Desde entonces ha trabajado como investigador y escritor independiente y participado en varias publicaciones; entre otras, en los libros *Marxismo abierto (Volumen I)* y *Clase ≅ lucha*, publicados por Ediciones Herramienta y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la Universidad Autónoma de Puebla. Ha escrito artículos sobre la teoría crítica, sobre Hegel y sobre movimientos sociales y políticos como *occupy*; en colaboración frecuente con Adrian Wilding. Sus estudios actuales se centran tanto en la historia de Escocia como en la teoría política y las luchas sociales.

Su sitio en internet es:
http://www.richard-gunn.com

# Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar

ganz1912

Richard Gunn

# Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar

Prólogo John Holloway








ganz1912

**Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar**

**Richard Gunn**

**© 2015 Ediciones Herramienta, Buenos Aires, Argentina**
**© 2015 Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Dr. Alfonso Vélez Pliego, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México**

*Traducción del inglés:* Hernán Faifman, Luciana Ghiotto, Alba Invernizzi, Facundo Martín y Marcela Zangaro
*Diseño de tapa:* Ignacio Fernández Casas
*Diseño de interior:* Anahí Cozzi
*Coordinación de la edición:* Daniel Contartese, Néstor López
*Colaboraron en tareas de traducción y corrección de textos:* Eric Meyer, Katerina Nasioka, Edith González, Edelmira García Martínez y María Belén Sopransi

**Ediciones Herramienta**
Av. Rivadavia 3772 – 1/B – (C1204AAP), Buenos Aires, Argentina
Tel. (+5411) 4982-4146 Correo electrónico: revista@herramienta.com.ar
Sitio web: www.herramienta.com.ar
**Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Dr. Alfonso Vélez Pliego**
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Av. Don Juan de Palafox y Mendoza N°208, Puebla, México. CP 72000

ISBN: 978-987-1505-44-9

Printed in Argentina
Impreso en la Argentina, marzo de 2015
Todos los derechos reservados. Hecho el depósito que marca la ley 11.723

**Agradecemos a Miguel Vedda, la inestimable colaboración prestada para la revisión final de esta obra.**

Gunn, Richard
Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Herramienta; Puebla : Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Dr. Alfonso Vélez Pliego, Benemérita Universidad de Puebla, 2015.
232 p. ; 23x15 cm.

Traducido por: Facundo Martín y otros
ISBN 978-987-1505-44-9

1. Filosofía. I. Invernizzi, Alba, trad. II. Título
CDD 190

Fecha de catalogación: 22/04/2014

https://tinyurl.com/y794dggv
https://tinyurl.com/y7k8sjjr

ganz1912

# Índice

# PRÓLOGO

## Hegel, filósofo de la rebelión

*John Holloway*

¿Por qué leer a Hegel? Porque es el filósofo de la revuelta de las masas. De París en 1789, de San Petersburgo en 1917, de San Cristóbal en 1994, de Buenos Aires en diciembre de 2001, de El Alto en 2005, de Oaxaca en 2006, de Atenas en diciembre de 2008 y junio de 2011. Solo escribió acerca de la primera de éstas, pero lo que escribió deja en claro que el momento insurreccional tiene una fuerza que quiebra el tiempo. Que resuena una y otra vez. Estos momentos son explosiones de reconocimiento mutuo que iluminan nuestras mentes y continúan brillando por años.

Hegel es el filósofo de la revuelta de masas, pero también de Diez Años Después. En la época en que escribió la *Fenomenología del Espíritu*, las multitudes ya habían abandonado las calles de París y regresado a sus hogares. Siguió el terror revolucionario y luego la institucionalización. No era la turba de París quien se acercaba a Jena mientras Hegel escribía, sino el ejército de Napoleón.

El entusiasmo de las calles de París aún brillaba en la mente de Hegel, pero ¿qué había sucedido? ¿Por qué devino en algo diferente, una continuación-contención institucionalizada? La *Fenomenología* arde con la excitación de la calle, pero Hegel escribe desde donde estamos sentados hoy: lo que para él es Napoleón, son para nosotros los Kirchner o Evo Morales, y Tsipras lo hubiese sido si Syriza hubiese ganado las elecciones en Grecia; y él se pregunta, tal y como lo hacemos nosotros, ¿tenía que terminar en esto?, ¿qué pasó con la intensidad de esos momentos revolucionarios? ¿Este fue realmente el mejor resultado que pudo obtenerse de aquellos levantamientos? Hegel mira a Bolivia y dice "El levantamiento de 2000-2005 fue maravilloso, maravillosa también la caída del antiguo régimen. Pero ¿qué podemos decir del gobierno de Evo Morales?". Y lo que él contesta no es "maravilloso" y tampoco "traición" –esa lamentable, insignificante, autocomplaciente categoría de la izquierda–. Lo que responde es profundamente inquietante y desafiante: "Morales, como Napoleón, es lo que sucede cuando uno trata de institucionalizar el reconocimiento mutuo".

Éste es, por lo menos, el Hegel que nos presenta Richard Gunn en estas conferencias. No tengo por qué discutir su interpretación: no soy un experto en Hegel y sé que Richard conoce sus escritos de arriba a abajo y de adelante hacia atrás y que estas conferencias son el resultado de cuarenta años de pensar a Hegel. De todos modos, el Hegel que nos presenta es un autor tan emocionante que no encuentro razón alguna para buscar a alguien más aburrido. Lo que me interesa no es solo Hegel, sino también el resultado de la interacción entre Hegel y Gunn que se cristaliza en estas conferencias, realizadas durante dos días del mes de marzo de 2011 en la Universidad de York, en un contexto de discusión intensa y de reconocimiento mutuo.

Concibo esta introducción a las conferencias de Richard sobre Hegel como tocar jazz. Tomo algunos de los temas de sus conferencias –por supuesto, no todos– y los llevo tan lejos como puedo, a veces ejecutando mi propia melodía, a veces repitiendo sus frases, en algunos momentos chocando con él, pero… aun así, pienso que tocamos la misma melodía. Pienso que él ha hecho eso mismo con Hegel, hasta el punto en que a veces es difícil distinguir a Gunn de Hegel y lo mejor que se puede hacer en este caso es disfrutar de la música. Es para mí un placer especial hacerlo explícitamente en esta introducción, porque sospecho que he estado tocando jazz con Richard menos explícitamente por más de cuarenta años, desde que fuimos juntos estudiantes de posgrado en Edimburgo.

Estoy particularmente fascinado por los dos temas ya indicados: el momento de la rebelión y el Diez Años Después.

## 1. Revolución

Para Hegel, la Revolución Francesa es una explosión de dignidad que rompe decisivamente con una historia de dignidad negada:

> Entonces ese sufrimiento que nos unió nos hizo hablar y reconocimos que había verdad en nuestras palabras, supimos que vivían en nuestras lenguas no solo el dolor y sufrimiento, reconocimos que hay todavía esperanza en nuestros corazones. Nos hablamos, miramos dentro de nosotros y miramos nuestra historia; vimos a nuestros padres más antiguos sufriendo y luchando, vimos a nuestros abuelos luchando, vimos a nuestros padres con la furia entre las manos, vimos que no todo nos había sido robado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se elevara por sobre las plantas y los animales, eso que hacía que las piedras estuvieran bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que todo

> lo que teníamos era *dignidad*, y vimos qué grande era la vergüenza de haberlo olvidado, y vimos que la *dignidad* era buena para que los hombres volviesen a ser hombres, y la dignidad regresó a vivir en nuestros corazones, y fuimos nuevos otra vez, y los muertos, nuestros muertos, vieron que nosotros éramos nuevos otra vez y volvieron a llamarnos, a la dignidad, a la lucha.

Éstas no son palabras de Hegel, sino del Comité Clandestino Revolucionario Indígena,[1] pero el significado es muy similar. Hegel más bien habla de Espíritu y de reconocimiento mutuo. Para él, el Espíritu es "sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*" (FE: 113).[2] Comenta Gunn (conferencia 4, sección 1): "en otras palabras, el espíritu es reconocimiento, y más específicamente, reconocimiento mutuo". El "*yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*", es lo que explota en las calles de París y lo hace nacer.

Un levantamiento, entonces, es la explosión de algo que existía antes del levantamiento, pero existía en forma reprimida, en la forma de ser negado. La cita zapatista pone en claro que la dignidad estuvo allí todo el tiempo, pero que había sido suprimida y olvidada. La rebelión fue un llamado a la dignidad, un resurgir de la dignidad que había sido negada. La rebelión no llega porque sí: es la dignidad levantándose contra su propia negación. Podríamos decir entonces que la historia pasada es la historia de la negación de la dignidad: el objetivo del levantamiento fue llevar esta historia a su fin.

1 EZLN, *La Palabra*, Vol.1, pág.122; énfasis en el original.

2 Todas las citas de la *Fenomenología del Espíritu* (FE) son tomadas de: Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*. Traducción al castellano de Wenceslao Roces. México: FCE, 1994.

Para Hegel, la Revolución Francesa es eso: el reconocimiento mutuo levantándose contra su propia negación y alcanzando su propia realización. No se trataba de que no existiera el reconocimiento mutuo antes de la Revolución Francesa, pero existía en la forma de su negación, como mal reconocimiento. La historia anterior a la Revolución era la historia de las formas cambiantes del mal reconocimiento, y la opinión de Hegel era que la revolución provoca el fin de esa historia, al menos por el momento.

El mal reconocimiento es esencialmente lo mismo que la negación de la dignidad. No se trata de incapacidad de ver a la otra persona (eso sería no reconocimiento), sino de la inhabilidad para verla como persona, formando parte de ese "el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*". El mal reconocimiento trata a aquél que es mal-reconocido como a una tercera persona (que no es parte de "el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*") y, por lo tanto, separa a esa persona del fluir del Nosotros, clasificándola, identificándola, reconociéndola solamente a través de ciertas características, imponiendo definiciones de rol. Es una linda mujer. Es un indígena. Es negra. Es un estudiante. Es doctora. Es mexicana. Es árabe. Todas formas de mal-reconocer a la gente, todas formas de encasillarla en ciertos roles o definiciones. Hegel es un filósofo burgués, pero los argumentos de Gunn ponen en claro que no puede ser encasillado: no puede ser encasillado porque su filosofía es la filosofía de destruir los encasillamientos. Y lo es, y solo puede serlo, porque forma parte de una rebelión que acabó con las casillas.

El mal reconocimiento puede verse como reconocimientos falsos y parciales, estos reconocimientos que congelan su objeto, que homogeneizan:

> Cuando el reconocimiento está estructurado en términos de definiciones de rol, las características que diferencian a los individuos

> particulares ya no importan. Si esto es así, entonces (por poner un ejemplo) el reconocimiento entre los individuos que asumen el rol de 'propietario' cuenta como mal reconocimiento –y esto, independientemente de cuán *recíproco* puede ser el reconocimiento (más estrictamente: el mal reconocimiento) (conferencia 3, sección 1: de nota al pie 2)–.

Es frecuente que estas definiciones de rol pierdan sentido en los momentos de insurrección. Así, después de la Guerra del Agua en Cochabamba en el año 2000, en la que el pueblo de la ciudad se levantó para oponerse a la privatización del agua, uno de los participantes dice:

> Aprendimos, realmente, un montón de lecciones. Creo que más allá de la conquista del agua, para la gente de Cochabamba significó el re-encuentro de la vida, el re-encuentro de la solidaridad, la fraternidad, y hemos estado desarrollando amistades muy valiosas, muy duraderas. A veces entre vecinos nos miramos y decimos '¿cómo estás?', pero ahora hubo oportunidad de hablar acerca de nuestros hijos, de nuestros problemas en el transcurrir de tantas horas de guardia. Volvimos a ser humanos.

Podríamos considerar las definiciones de rol como ejemplo de una coagulación más general del espíritu. El potencial ilimitado de la interacción humana está encerrado, bloqueado en formas rígidas o “masas espirituales” que encarcelan “la inquietud pura de la vida”. La historia del mal reconocimiento es la historia de las formas cambiantes de la coagulación, las cambiantes formas de masificación del espíritu. Aquí otra vez recordamos a los zapatistas y una entrevista en la que el Subcomandante Marcos dice que la sociedad por la que luchan los zapatistas sería como un programa de cine en el que ellos pueden elegir vivir una película diferente cada día: que la razón por la cual se han levantado en rebelión es

que en los últimos quinientos años se los ha forzado a vivir la misma película una y otra vez. Estar forzados a vivir la misma película una y otra vez es precisamente la masificación del espíritu, la coagulación de la vida a la que se refiere Hegel. El potencial infinito de las relaciones sociales se encuentra atrapado en modelos institucionales que funcionan como "redes y armadijos, cabinas y trampas para alcanzar las alegrías de la Eternidad"; no en palabras de Hegel sino de un contemporáneo, William Blake,[3] inspirado también por la explosión emancipatoria de la Revolución Francesa.

Sin embargo, sería equivocado pensar la historia del mal reconocimiento simplemente como una historia de la dominación. La historia del mal reconocimiento es simultáneamente la historia de la lucha por el reconocimiento. La lucha por el reconocimiento surge de su negación y no al revés: no es la lucha por el reconocimiento la que conduce a su negación. Éste es seguramente el significado de la discusión detallada y herética (según nos dice Richard) de este punto en relación con la dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel en la conferencia 3. En el famoso pasaje sobre Señorío y Servidumbre, en el capítulo IV de la *Fenomenología*, Hegel describe el comienzo del reconocimiento y, por tanto, el comienzo de la historia en términos de combate entre dos individuos. Uno de los combatientes derrota al otro y está a punto de matarlo cuando el derrotado ruega por su vida, promete obediencia al vencedor y se convierte en su prisionero o esclavo. En contra del abultadísimo peso de la opinión de los eruditos, Richard insiste en que la lucha inicial fue una lucha que desembocó en el reconocimiento (por el vencido a favor del vencedor, pero no por el vencedor con respecto al vencido), pero que no se trató de una lucha *por* el reconocimiento.

3 The song of Los, en http://www.bartleby.com/235/260.html.

Es solo después de que tiene lugar el primer reconocimiento cuando comienza la lucha *por* el reconocimiento. Al principio encontré difícil comprender este punto y la insistencia de Richard, pero al reflexionar me di cuenta de que el argumento es de una importancia fundamental y de que Richard debe de tener razón. Si decimos que la lucha por el reconocimiento comienza solamente cuando uno de los luchadores está derrotado y lo definimos como súbdito o esclavo, entonces está claro que la lucha por el reconocimiento proviene desde abajo: es la lucha del súbdito. Infiere de allí que la lucha por el reconocimiento es la lucha por la emancipación, por la libertad. Si, por el contrario, vemos la lucha entre los combatientes como lucha *por* el reconocimiento que lleva a la derrota y la esclavitud de uno de los contendientes, entonces inmediatamente estamos dando a la lucha por el reconocimiento un giro diferente que la priva de su significación emancipadora. La idea de que la lucha inicial es *por* el reconocimiento se abre a interpretaciones reaccionarias en las que la lucha por la dominación está inscripta en la naturaleza humana.

Entonces la historia es la historia de la lucha por el reconocimiento y ésta es una lucha que solo puede venir desde abajo, desde el derrotado contra los victoriosos, desde el sometido contra el señor. El señor ya es reconocido, pero este reconocimiento siempre será unilateral, por cuanto él no reconoce a la persona que lo está reconociendo: aquí no hay posibilidad de reconocimiento mutuo. Solamente el esclavo o el sometido es quien tiene el potencial de alcanzar el reconocimiento mutuo, y en esta lucha él tiene una ventaja crucial, ya que el señor depende del sometido para su reconocimiento y de su trabajo para su existencia material. El amo depende del esclavo, el señor depende del siervo, el capitalista depende del trabajador. Este poner el mundo patas arriba es crucial

para el pensamiento revolucionario y fue común a otros pensadores de la época.

> El lector de la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología* no se sorprenderá por la circunstancia de que, por ejemplo, *Jacques el Fatalista* de Diderot y *Las bodas de Fígaro* de Beaumarchais exploren la lógica de una situación en la que un señor depende de un sirviente (y no al revés). La ópera de Mozart hace aún más explícita la lógica de la situación explorada por Beaumarchais. El *Discurso sobre el origen de la desigualdad* de Rousseau se refiere a hombres que, en relación con otros 'han llegado a ser en un sentido el esclavo, aun llegando a ser su señor' (conferencia 3, sección 5).

Se podría agregar que ese mismo tema es el corazón de la teoría del valor en Marx: el capital depende de los obreros para su existencia.

La lucha por el reconocimiento mutuo es la lucha por la libertad. Gunn insiste en que no hay diferencia que se pueda hacer; como realmente se podría decir que no hay distinción entre la lucha por la dignidad de los zapatistas y su lucha por la libertad. Esto no es obvio, como señala Gunn, porque lo común es la caracterización de la Revolución Francesa como revolución burguesa con su concepto puro de libertad como libertad-de, la libertad del individuo con respecto a interferencias externas, "la libertad del hombre como mónada aislada, replegada en sí misma", como lo expresó Marx.[4] Pero para Gunn-Hegel ninguna revolución es simplemente una revolución burguesa. En efecto el mero concepto de "revolución burguesa" es un error de concepción, porque en la naturaleza de las revoluciones está siempre el hecho de que se desbordan, que rompen con toda clasificación. Eso es precisamente lo que es

4 Marx, K. / Engels, F., CW, 3, p. 162.

tan atractivo en la interpretación que Gunn hace de Hegel: Hegel, como teórico revolucionario, no puede ser etiquetado. Su concepto de la libertad va más allá del concepto de los teóricos burgueses porque la libertad abrazada por la muchedumbre en las calles de París fue más allá de la libertad burguesa:

> Cuando Hegel en la *Fenomenología* introduce su discusión acerca de la 'libertad absoluta' de la Revolución, su referencia no es a la libertad tal como la consideran los teóricos, sino la libertad experimentada en las calles de París. Allí, propone, aparece una 'voluntad realmente universal', 'de tal manera que cada cual hace todo siempre de un modo indiviso y que lo que brota como obrar del todo es el obrar inmediato y consciente de *cada uno*' (FE: 344). En otras palabras, en la experiencia de la muchedumbre Revolucionaria la libertad tiene una connotación mutuamente recognoscente que está ausente en (digamos) los tratados de la ley natural (Conferencia 2, sección 1).

La libertad es una libertad colectiva, una liberación del poder-hacer creativo, de "el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*". La libertad, la libertad de la muchedumbre, la libertad de las asambleas es un reconocimiento mutuo, un comunizar.

En la revolución, el espíritu-reconocimiento mutuo-libertad (los tres términos son sinónimos) rompe con las formas en las que ha estado cautivo, existiendo en el modo del ser negado. Disuelve las masas institucionales en las que ha estado congelado. La libertad absoluta "asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda openerle resistencia" (FE: 344). El "sistema organizado" de masas y esferas espirituales ha colapsado (íd) (conferencia 4, sección 5).

La revolución, el levantamiento de rechazo-y-creación en las calles, es la realización del espíritu, el momento de la libertad ab-

soluta, la constitución de "el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*", la verdad del reconocimiento mutuo. Éste es el fin de la historia. ¡Sí!

¿Y entonces?

## 2. Diez años después

Cuando Hegel escribió la *Fenomenología* en Jena en 1806, más de 10 años habían pasado desde la Revolución Francesa. No era la muchedumbre la que llevaba la revolución a Alemania, sino Napoleón al frente de un ejército. ¿Qué efecto tiene esto en la teoría de Hegel?

Habían pasado más de diez años pero el brillo de la Revolución Francesa todavía iluminaba los cielos. Esto es crucial para el argumento de Gunn: la *Fenomenología* fue la elaboración del entusiasmo revolucionario que Hegel sintió como alumno de Tubinga a fines de 1780 y principios de 1790. La *Fenomenología* fue escrita en el contexto de una

> ventana de oportunidad de reconocimiento que se abrió con la Revolución Francesa [pero] que se estaba cerrando en 1806-1807… el reconocimiento mutuo se convirtió en un tema vivo en la época de la Revolución Francesa pero, dejando de lado la actividad de la muchedumbre, le faltó instanciación social. Cuando Hegel escribió, el reconocimiento mutuo 'estaba en el aire', pero tal vez, nada más que eso (conferencia 4, sección 7).

Esto significó –Gunn sugiere– que, en el momento en que Hegel escribió su *Fenomenología*, aún era fácil para sus lectores la comprensión de sus conceptos de reconocimiento mutuo y libertad, pero que eso se hizo progresivamente más difícil a medida que

pasó el tiempo y la vivacidad de la memoria de la revolución se fue esfumando.

Es fácil comprenderlo. Las grandes rebeliones iluminan nuestra comprensión del mundo, traen a la conciencia cosas que están en la oscuridad antes del acontecimiento, hacen que conceptos que antes parecían incomprensibles y absurdos devengan en obvios. Los acontecimientos de 1968 transformaron la percepción de una generación y, más recientemente, los levantamientos mencionados al comienzo de esta introducción han producido los mismos resultados –los zapatistas en 1994, Argentina en 2001-2002, Bolivia en 2000-2005, Oaxaca en 2006, Grecia en 2008 y en 2011–. Los grandes acontecimientos transforman nuestra imagen del mundo, pero al pensamiento le lleva un tiempo digerir lo que se ha visto, pensar sus implicaciones, tratar de fortalecer la nueva comprensión que surge a partir de esos grandes acontecimientos. Hay un retroceso del tiempo que es inevitable cuando la teoría va en pos de la práctica. Por supuesto, hay un peligro en este lapso temporal, porque a medida que la luz se va apagando, puede ampliarse la brecha entre la teoría y la práctica; sin embargo, es difícil ver cómo se puede evitar. Sin duda, lo importante para el teórico es que entienda que su trabajo es un intento de profundizar y extender la rebelión, que es la fuente de su pensamiento, como un esfuerzo de intensificar su brillo a lo largo del tiempo. De esa forma Marx hace que las rebeliones de 1848 y 1871 vivan para las generaciones futuras. Hegel también trae a nuestro tiempo y a estas conferencias la libertad mutuamente recognoscente que fue la revolución-más-allá-de-la-Revolución Francesa de París a finales de 1780 y principios de 1790. Cualquier levantamiento origina un exceso o plus que va más allá de las palabras y conceptos de los participantes inmediatos. Darle voz a esto es el desafío de la reflexión teórica. Siempre

hay algo que una revolución no expresa del todo, que queda en la punta de la lengua. Tal vez sea eso lo que está haciendo Hegel con su concepto de libertad mutuamente recognoscente, dándole voz a aquello que había quedado en la punta de la lengua de los mismos revolucionarios.

Pero hay otro aspecto del Diez Años Después. Hay desilusión, decepción, desconcierto. Hay el "¿solo de esto se trataba?". Hay el "fue divertido, pero ahora tenemos que ser realistas". Hay gritos de "traición" y de "debemos defender la revolución". Éste es el dilema que Hegel y su generación enfrentaron cuando Napoleón les trajo la Revolución en la punta de sus bayonetas. Éste es el dilema que dividió a la izquierda en todo el mundo durante más de cincuenta años después de que la Revolución Rusa derivara en algo diferente. Éste es el tema que está en el centro de las discusiones de hoy en día acerca de Cuba o Venezuela, o Argentina, o Bolivia.

Al considerar la Revolución Francesa en términos tan absolutos, Hegel puede plantear el dilema eterno con una fuerza particular. No dice que la revolución haya sido un fuerte golpe de justicia, una victoria de los derechos del hombre, una derrota de la clase opresora. Su interpretación es mucho más extrema, tan extrema que a veces es dejada de lado por absurda, pero es todo lo contrario. Él dice que la revolución es el fin de la historia, la realización de la libertad absoluta. Nuestra primera reacción obvia es el rechazo displicente, "¡Tonto! ¡Por supuesto que la Revolución Francesa no fue el fin de la historia, y, por supuesto no fue la realización de la libertad absoluta! ¡Aquí estamos, continuando con la historia y aún muy lejos de la libertad! ¡Cuántas tonterías!" Richard Gunn nos hace pensar otra vez.

Hegel dice de la revolución, "El espíritu se halla presente como *libertad absoluta*; el espíritu es la autoconciencia que se capta a sí

misma, de tal modo que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales [*geistige Massen*] del mundo real y del mundo suprasensible" (FE: 344). Si, como insiste Gunn, entendemos el "espíritu" como la libertad que es reconocimiento mutuo, como "el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*", luego la libertad absoluta es el encuentro de los poderes creativos de los humanos, libres de todo bloqueo y obstáculos. Más aún, si comprendemos la "autoconciencia" como humanos, entonces podemos ver que la revolución ha puesto en evidencia que los humanos son su propio verdadero sol, sus propios dioses, los creadores de su propia existencia social –lo ha puesto en evidencia y, de este modo, los constituyó como tal–. Casi con los mismos términos, pero con diferentes palabras, está diciendo lo que Marx diría del criticismo casi cuarenta años después, en la introducción de su crítica a la *Filosofía del derecho* de Hegel:

> La crítica de la religión desengaña al hombre para moverlo a pensar, obrar y organizar su sociedad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que sepa girar en torno a sí mismo y a su sol real. La religión es, simplemente, el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no se decide a girar en torno a sí mismo. Y, ante todo, la misión de la filosofía, puesta al servicio de la historia, está después de desenmascarar la forma de santidad de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.[5]

Lo que dice el joven Marx es hermoso, pero en este caso, lo que dice Hegel es realmente más fuerte (y más materialista). Hegel dice

5 Marx, Karl, *En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. En: Marx, K. / Engels, F., *Escritos Fundamentales*. Vol. I: Karl Marx, *Escritos de Juventud*. Traducción de Wenceslao Roces. México: FCE, 1967, pág. 492.

que no es la crítica, sino la revolución (la muchedumbre ocupando las calles) lo que ha hecho comprender a los humanos que son ellos su propio sol verdadero, la esencia de todas "las masas espirituales" (formas cosificadas o petrificadas) de lo real (terrestre) tanto como del mundo (religioso) suprasensible.

La clave para esta comprensión y esta transformación es la disolución de las masas espirituales, los coágulos o formas rígidas en las que el espíritu existe en una sociedad en la que rige el mal reconocimiento. "Considero que cuando [Hegel] habla de 'masas espirituales [*geistige Massen*]' se refiere a las *instituciones sociales*. Las instituciones sociales son equivalentes a las masas naturales en el sentido de que, en realidad, son masificaciones o solidificaciones de la vida social" (conferencia 4, sección 3). El reconocimiento mutuo es la disolución de estas formas cosificadas o alienadas. Las definiciones de rol (mal reconocimiento) y las instituciones sociales son justamente dos caras de la misma cosificación:

> Las definiciones de rol se encuentran inscritas en las instituciones sociales –los 'estudiantes' existen en las universidades de la misma manera que los 'propietarios' operan en los mercados– y, a la inversa, las instituciones sociales existen solo si se respalda la naturaleza vinculante de los derechos y los deberes concomitantes sobre las definiciones de rol relevantes… En otras palabras, un mundo donde existen instituciones sociales es un mundo donde los individuos se oponen a sí mismos (conferencia 4, sección 3).

La revolución, entonces, la revolución en términos de reconocimiento mutuo que ve Hegel en las calles de París, es la disolución de todas las definiciones de roles, de todas las instituciones, de toda alienación, de todas las formas cosificadas o fetichizadas. Es en este sentido que la libertad absoluta "asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda openerle

resistencia" (FE: 344). Esto le atribuye una intensidad casi incomprensible al acto revolucionario, pero es una intensidad que podemos ver reproducida una y muchas veces en los levantamientos de los últimos quince o veinte años y en los relatos de los participantes.

Pero, ¿puede mantenerse el reconocimiento mutuo en este sentido? Y si pensamos el reconocimiento mutuo como comunismo (porque ¿qué otra cosa podría significar el comunismo?), ¿significa que el comunismo no puede ser más que un instante pasajero?

El punto central, como lo señala Gunn, es "la incompatibilidad del reconocimiento mutuo con –su implacable hostilidad conceptual y política a– la existencia institucionalizada". Y agrega: "la hostilidad es 'implacable' porque, mientras la interacción mutuamente cognoscente es irrestricta, las instituciones sociales otorgan reconocimiento solo dentro de los canales autorizados (y, por lo tanto unilateral)" (conferencia 4, sección 6, nota al pie 55). Los revolucionarios trataron de prolongar "la libertad que la muchedumbre había puesto de manifiesto de una forma fluida e interactiva" (conferencia 4, sección 5). La respuesta que se buscó fue la misma para Bolivia hace unos años y se propuso, de hecho, por los zapatistas para México: la construcción de la Constitución, la asamblea constituyente. Esto falló, no (o no solamente) a causa de las manipulaciones políticas, sino porque la "traición" a la revolución ya está inscripta en la intención de crear *una constitución revolucionaria*.

> La 'acción mutua de la conciencia consigo misma' –una 'acción mutua' que es en lo que consiste la libertad absoluta de la actividad de la muchedumbre– 'no deja nada en la figura de un *objeto libre* enfrentado a ella' (FE: 345) y el acto de constitución es (y solo puede ser) autodestructivo. Una Constitución que puede distinguir entre

> una *legislatura* y un *poder ejecutivo* y uno *judicial solo* podía establecer una disposición nueva de masas espirituales, o instituciones; y con ello una nueva alienación (conferencia 4, sección 5).

La construcción de la Constitución condujo al Terror, la *furia* de la destrucción y, después del baño de sangre,

> se constituye de nuevo, por tanto, la organización de las masas espirituales entre las que se distribuye la muchedumbre de las conciencias individuales. Estas conciencias individuales que sienten el pavor de la muerte, se resignan de nuevo a la negación y a las diferencias, se distribuyen entre las masas y retornan a una obra dividida y limitada, pero retornan con ello a su realidad sustancial (FE: 348).

El reconocimiento mutuo ha sido derrotado, la revolución ha sido institucionalizada, el espíritu ya no es libertad absoluta. Ese espíritu fluido e interactivo del reconocimiento mutuo ha vuelto a ser rígido como masas espirituales, coágulos de definiciones de rol.

¿Pudo haber sido diferente? Y ¿cómo relacionamos a Napoleón, Lenin-Trotsky-Stalin, Fidel, Kirchner, Hugo Chávez, Evo Morales, Tsipras (si hubiera ganado)? Y ¿cómo leemos el momento revolucionario posteriormente? ¿Cómo vemos ahora el 19/20 de diciembre de 2001 en Argentina, o diciembre de 2008 en Grecia (y así sucesivamente)? Hegel, según Gunn, después de haber escrito la *Fenomenología* decidió elegir la opción que tantos izquierdistas han elegido a lo largo del siglo pasado. Se reconcilió con la realidad y la legitimó. Llegó a ser considerado el filósofo del Estado prusiano, del mismo modo en que a muchos les gustaría ser considerados como filósofos de los Estados boliviano o venezolano y muchos en el siglo pasado estuvieron contentos de ser los legitimadores teóricos del llamado “Estado soviético” (una contradicción en términos). Hegel diluyó la noción de reconocimiento mutuo: en sus

escritos tardíos "la noción de reconocimiento es mencionada pero ya no enfatizada" (conferencia 4, sección 6).

Pero el Hegel de 1806 estaba todavía pasionalmente comprometido con el reconocimiento mutuo que observó en la muchedumbre de la Revolución Francesa: eso era libertad absoluta, eso fue el fin de la historia. Eso fue "el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*", y completamente incompatible con la institucionalización. El Hegel de la *Fenomenología* aún nos confronta con este desafío: ¿hay alguna manera en la que la intensidad del reconocimiento mutuo (el comunismo) pueda durar más de un instante? ¿Existe una manera de evitar esta petrificación del movimiento en las "masas espirituales", esta paralización de la pasión, esta re-emergencia de nuevas definiciones de roles, de Sr. Presidente y Camarada Diputado?

Tal vez ayude hacer una distinción entre la institucionalización y la organización. Institucionalización es precisamente lo que criticó Hegel: la coagulación del fluir del reconocimiento mutuo, el regreso desde ese fin de la historia a la historia represiva y falsa de mal reconocimiento (falsa porque la verdad se encuentra en el reconocimiento mutuo). Éste no puede ser el camino a seguir. Pero hay otras formas de organización que adoptan el reconocimiento mutuo como su principio central, aun si los participantes no siempre hayan leído la *Fenomenología* de Hegel. Estoy pensando no solamente en la muchedumbre en las calles, sino en las asambleas que surgen de pronto en situaciones insurreccionales, las asambleas que han sido la característica principal del total de las olas de lucha en estos años, las *asambleas barriales* en Argentina, los *cabildos* en Bolivia, las asambleas en la Plaza Tahrir y en Puerta del Sol y en Syntagma, y en el Parque Zuccotti, las asambleas del *#Yo soy 132* aquí en México hace un par de años. Los soviets suprimidos por la Revolución rusa y luego instalados burlonamente

en el nombre del nuevo Estado. Por supuesto, las asambleas están abiertas al peligro de la institucionalización, pero su empuje va en dirección opuesta. Se proponen la apertura, la fluidez y, sobre todo, la articulación y el reconocimiento mutuos de los pensamientos y sentimientos de todos los participantes.

¿Son las asambleas entonces la respuesta al dilema que Hegel y Gunn nos plantean, la pregunta por cómo puede el reconocimiento mutuo durar más que un momento efímero? Tal vez, pero no con certeza. Las asambleas podrán institucionalizarse, pueden comenzar a excluir conscientemente o por fuerza del hábito, a excluir a gente o ideas o formas de hablar o de comportarse. Probablemente las asambleas puedan resolver el dilema solamente en tanto sean entendidas como verbos y no como sustantivos, como procesos de juntarse, tiempos-espacios de reconocimiento mutuo fundados en alguna forma de un hacer mutuamente recognoscente. Queda claro también que el reconocimiento mutuo no puede ser un sustantivo que, en cuanto adquiere la rigidez y la estabilidad de un sustantivo, se contradice a sí mismo. El comunismo comunizando, el reconocimiento mutuo reconociendo mutuamente, la libertad absoluta liberando de manera absoluta, siempre en disputa, jamás permanentes sino capaz de ser recreados siempre desde un comienzo nuevo.

# *CONFERENCIA 1*



# Introducción: ¿Por qué es difícil Hegel?*

En la sociedad de nuestros días, la lectura, de un modo típico, es vista como una actividad solitaria. Si un lector se encuentra con dificultades, éstas son atribuidas, o a las deficiencias de su parte, o a la complejidad del propio texto. En el caso de Hegel, la presencia de dificultades de este último tipo es innegable. Pretendo sugerir, sin embargo, que las dificultades que enfrenta un lector de Hegel se deben (además de a la oscuridad del autor) a obstáculos construidos socialmente. Las modificaciones en la sociedad durante la vida de Hegel y posteriormente ponen en cuestión la legibilidad y, de hecho, la inteligibilidad de lo que considero su obra más importante.

Esta obra –la *Fenomenología del Espíritu*, publicada en 1807– es el tema de las conferencias que aquí se presentan. Un aspecto sorprendente sobre este texto es que, a pesar de su reputada

* Traducción de Facundo Nahuel Martín.

dificultad, era considerada por Hegel, en 1807, una obra –parte de lo que él llamó "ciencia" (*Wissenschaft*)[1]– que no era "patrimonio esotérico de unos cuantos"; por el contrario, la veía como al mismo tiempo algo "exotérico, concebible y susceptible de ser aprendido y de llegar a convertirse en patrimonio de todos" (FE: 13). Para subrayar la accesibilidad de su libro, Hegel compara la *Fenomenología* con una "escalera" mediante la cual se podría ascender a la perspectiva de la "ciencia" (FE: 20). Un lector de la obra, o un lector futuro, podrá preguntarse: ¿cómo es posible describir la *Fenomenología* –entre todas las obras de Hegel– de esta manera? ¿No es la *Fenomenología* el caso paradigmático de un texto más bien esotérico que exotérico?[2] Al parecer, algo salió muy mal en la evaluación hegeliana de la dificultad de su "ciencia". Pero, ¿qué salió mal? ¿Hegel se equivocó con respecto a su ciencia y, por ende, con respecto a la *Fenomenología*? ¿O se equivocó con respecto a su audiencia? ¿O su audiencia cambió? Mi conferencia pretende explorar esta última posibilidad.

## 1. Hegel sobre la verdad y lo público

En un pasaje, ya hacia el final del Prefacio de la *Fenomenología*, Hegel reflexiona sobre la relación entre el pensamiento verda-

1 A continuación del título de la primera edición, Hegel describe la *Fenomenología* como la "primera parte" del "sistema de la ciencia". Volveremos sobre esta descripción más adelante. Nos detendremos en la concepción hegeliana de la "ciencia" particularmente en la conferencia 5.

2 Jameson pregunta de una manera similar: "¿Es [el argumento de la *Fenomenología*] verdaderamente universal y exotérico, o más bien una doctrina esotérica accesible solo a unos pocos afortunados?" (F. Jameson, *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*. Londres: Verso, 2010, págs. 2s.). A pesar de ocasionales puntos similares, algunos de los cuales señalo a su debido momento, el estudio de Jameson y el mío siguen caminos conceptuales diferentes.

dero (en sus términos, científico) y su público. Tomo este pasaje como mi punto de partida. Hegel señala "debemos estar convencidos de que lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y de que solo aparece cuando éste llega, razón por la cual nunca se presenta prematuramente ni se encuentra con un público aún no preparado" (FE: 47).

El pasaje parece, a primera vista, poco prometedor. Parece ligar a Hegel con una visión profundamente idealista[3] de la relación entre teoría y práctica; es decir, con una visión en la cual los desarrollos en la teoría conjuran la existencia de una audiencia o "público". Una reflexión ulterior, sin embargo, permite enfocarse en un significado muy diferente. El pasaje puede estar diciéndonos que la teoría no determina la práctica de manera idealista, sino que el "tiempo" de la verdad ha llegado únicamente cuando se ha cumplido una condición práctica específica. Esta condición práctica es la existencia de un "público" o una audiencia apropiados. El pasaje puede decirnos que, lejos de generar su propio público, la teoría verdadera (o científica) es posible solo cuando tal público ha llegado a existir.

Mi sugerencia es que, cuando se lo lee de manera no idealista, el pasaje citado (FE: 47) señala las maneras en que podría verse a la *Fenomenología* y su audiencia.

Primero, el pasaje nos alienta a pensar en la *Fenomenología* como una obra producida en un momento y una situación específicos. Si Hegel consideró que la teoría verdadera tiene precondiciones

3 El término "idealismo" puede ser comprendido de varias maneras. Puede entenderse como, por ejemplo, la doctrina para la que el ser depende del pensamiento; o como la doctrina según la cual la práctica depende de la teoría (la teoría vista como un dominio independiente de la práctica). Las dos interpretaciones se combinan frecuentemente, aunque no necesariamente. Cuando, en estas conferencias, nos referimos al "idealismo", normalmente lo hacemos en el segundo sentido.

prácticas y si (como es el caso) pensó en la *Fenomenología* como exposición de la teoría verdadera, entonces es razonable suponer que él vio los años 1806-1807 –cuando se escribió y publicó la *Fenomenología*– como un momento en que las mencionadas condiciones prácticas se cumplieron. Si la principal condición práctica era, para Hegel, la existencia de un "público" capaz de recibir la verdad, es razonable suponer que consideró que ese público existía hacia 1806-1807. El hecho de que consideraba a ese público como existente puede sostenerse, propongo, sobre la base de su observación acerca del carácter "exotérico" de la ciencia.

Segundo, el pasaje nos insta a pensar en la *Fenomenología* como una obra de inteligibilidad cambiante (o potencialmente cambiante). Enfatiza una unidad cercana entre teoría y práctica y, al hacerlo, fomenta la especulación sobre lo que pasa si el "público" de la verdad desaparece. Si existe un público como el que Hegel imagina, entonces, presumiblemente, un teórico puede escribir de manera verdadera y comprensible. Si ese público no existe, las palabras del teórico no solo deben caer en oídos sordos, sino que incluso debe ser imposible formularlas. Si *había una vez* un público capaz de recibir la verdad, la obra de nuestro teórico imaginario flota al borde de la ininteligibilidad, y sus afirmaciones parecerían difíciles de interpretar e inciertas.[4]

Recapitulando, podemos notar que las líneas de pensamiento surgidas de una consideración sobre FE: 47 conducen a una cues-

4 Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973, pág. 477 se refiere a la "anécdota" según la cual Hegel, en su lecho de muerte, declaró: "Nadie me ha entendido, excepto uno; y él también me entendió mal". La anécdota, aunque casi sin duda es apócrifa, es sugerente, especialmente si ese "uno" es considerado como el propio Hegel, y más aún si tenemos en mente la cuestión de los cambios potenciales en el pensamiento de Hegel (ver conferencia 2, sección 2).

ción vital: ¿qué clase de audiencia es, para Hegel, capaz de recibir la verdad? ¿Para qué clase de público es exotérica la verdad de la *Fenomenología*? Las líneas de pensamiento que aquí seguimos hacen que la posibilidad de escribir la *Fenomenología* esté condicionada por el surgimiento histórico de su público. ¿De qué clase de público se trata? ¿Qué clase de audiencia tiene en mente el Hegel de la *Fenomenología*?

## 2. El reconocimiento mutuo: una introducción

La audiencia a la que se dirige la *Fenomenología* es, propongo, una audiencia en cuyo seno prevalece el reconocimiento mutuo. Al dirigirse a esta audiencia, Hegel –por así decirlo– se une a sus filas: escribe asumiendo que existe una relación de reconocimiento mutuo entre un lector y él. Si el reconocimiento mutuo existe dentro de la audiencia de Hegel, y entre Hegel y su audiencia, entonces la *Fenomenología*, aunque continúa siendo una lectura ardua, cuenta como accesible. Si el reconocimiento mutuo existió alguna vez pero desapareció, la *Fenomenología* se presenta enigmática como una esfinge. Cuando el reconocimiento mutuo es una realidad, la *Fenomenología* parece una montaña que se abrió para revelar un interior inspirador. Ante la ausencia del reconocimiento mutuo, o si el reconocimiento mutuo es mínimo, la montaña nos presenta un rostro vacío y desalentador.

Mi primera tarea es indicar, de manera esquemática y ciertamente impresionista, cómo podría comprenderse la noción hegeliana de reconocimiento mutuo.

La noción de reconocimiento mutuo es, desde mi punto de vista, el centro de gravedad conceptual de la *Fenomenología*. Se trata del

destino común al que conducen los argumentos de Hegel sobre un amplio número de asuntos teóricos y prácticos. El reconocimiento mutuo es visto en la *Fenomenología* como el terreno sobre el cual pueden formularse y defenderse las pretensiones de conocimiento; es el fundamento social y práctico sobre el cual puede subsistir una unidad explícita de teoría y práctica. Además, es la base sobre la cual puede florecer una libertad no alienada y no contradictoria. A partir del reconocimiento mutuo, la libertad (entendida como autodeterminación) puede llegar a ser a la vez individual y social; y la unidad puede alcanzarse no solo entre los individuos, sino también dentro de cada uno de ellos. El tema de la unidad *entre* los individuos emerge de la circunstancia de que, cuando el reconocimiento mutuo existe, los individuos son libres no *a pesar de*, sino *a través* de los otros. (En cambio, para las concepciones "negativas" de la libertad, la máxima libertad alcanzable es la libertad "*a pesar de*"). El tema de la unidad *dentro* de los individuos supone que, cuando el reconocimiento mutuo existe, éstos no son vistos como divididos entre aspectos universales y particulares aislados, sino como involucrados –completamente, y sin remanentes– en el flujo de la interacción. (Los individuos son divididos en aspectos universales y particulares, por ejemplo, cuando la noción de las definiciones de rol tiene un lugar privilegiado en la consideración de la existencia social). Indiquemos una característica más, por el momento la última, de un mundo donde existe el reconocimiento mutuo: en un mundo semejante se daría una interacción de tipo igualitario –en lugar del privilegio social y el reconocimiento dado o recibido de manera unilateral–. El reconocimiento es contradicho y se despliegan escenarios de privilegio social, a menos que la interacción se mueva de una manera igualitaria (e igualitariamente reconocida).

Los problemas abordados en mis comentarios sobre el reconocimiento mutuo recibirán una discusión –a veces breve, a veces más extensa– en el curso de mis conferencias. Ahora, antes de retornar a la pregunta sobre los lectores de Hegel, me propongo exponer la noción de reconocimiento mutuo con un mayor detalle conceptual.

## 3. Un bosquejo del reconocimiento mutuo

Mi bosquejo del reconocimiento mutuo comienza con una definición: entiendo por "reconocimiento mutuo" una forma de existencia social en la cual los individuos se reconocen unos a otros y son a su vez reconocidos. La definición, tal como está, es precisa; pero es informativa solo si se desarrollan dos aspectos complementarios. El primero concierne a la libertad y el segundo, a la relación entre el reconocimiento mutuo y la identidad individual. Los comentaré uno por uno.

Si se consideran el *reconocimiento mutuo y la libertad*, es preciso enfatizar dos aspectos (o subaspectos). Primero: en una situación en la que prevalece el reconocimiento mutuo, *lo que se reconoce* –o, para decirlo más precisamente, *lo que los individuos reconocen*– es la libertad de otros individuos. Por "libertad" entiendo aquí (y sostengo que Hegel entiende) autodeterminación.[5] Los individuos libres, en el sentido de ser autodeterminantes, son libres, dicho sea de paso, a través de sus acciones. Cuando el reconocimiento es mutuo, lo que es reconocido en un individuo son las acciones autodeterminantes que él o ella realizan.

5 Comento la concepción hegeliana de la libertad en la conferencia 2.

Mi segundo aspecto (o subaspecto) sobre la libertad es que, para Hegel, el reconocimiento cuenta como tal solo si es dado libremente. Tomando en consideración conjuntamente los dos subaspectos, podemos decir que, cuando el reconocimiento mutuo existe, los individuos reconocen (entre otras cosas) la libertad de los actos de reconocimiento que los otros individuos recognoscentes ejecutan mutuamente. Ellos reconocen, en otras palabras, el reconocimiento de ellos mismos que otros brindan. A través del reconocimiento de otros, ellos se reconocen a –y devienen en conscientes de– sí mismos.[6] Una sociedad en la que existe el reconocimiento mutuo es, en la formulación de Hegel, una en la cual los individuos "se reconocen como reconociéndose mutuamente" (FE: 115). Las relaciones entre los individuos en tal sociedad son, podemos decir, aquellas en las que prevalecen la igualdad –como interacción igualitaria– y la reciprocidad.[7]

La noción de reciprocidad exige, empero, un comentario. Está implicada cuando Hegel dice, en un pasaje que introduce el tema del reconocimiento, que "cada una [autoconciencia] de ellas ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra" (FE: 114). Si la reciprocidad así entendida está ausente –si, es

6 Un famoso pasaje de Adam Smith expresa esta idea con precisión: "Nunca podemos estudiar nuestros sentimientos y motivos, nunca podemos formar un juicio sobre ellos; a menos que nos removamos a nosotros mismos de nuestro lugar natural, y nos esforcemos por verlos como estando a cierta distancia de nosotros. Pero no podemos hacer esto si no nos esforzamos por verlos con los ojos de otras personas, o como otras personas probablemente los verían" (A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press, 1976, pág. 110). El trabajo de Smith, dicho sea de paso, no tiene nada que ver con el lúgubre fárrago del pensamiento mercantil y del *doux commerce* que frecuentemente le han endilgado por generaciones de comentadores.

7 Si, digamos, se propusiera una ética del reconocimiento mutuo a partir de las indicaciones de Hegel, sería una ética donde la libertad, la igualdad y la fraternidad –entendida la fraternidad como *reconocimiento*– fueran defendidas.

decir, un individuo *da pero no recibe* reconocimiento, o lo *recibe pero no lo da*– el juego de ida y vuelta de la interacción es distorsionado o enajenado. Pero el reconocimiento mutuo solo es tal en un juego de ida y vuelta. La noción de reciprocidad es, en consecuencia, fundamental para la noción de reconocimiento mutuo. Una vez dicho esto, son necesarias dos notas precautorias acerca de este término. Una es que el término "reciprocidad" tiene una connotación habitual que es engañosa. La otra es que la reciprocidad es una condición necesaria, pero no suficiente para la existencia del reconocimiento mutuo. Cuando el tema de la identidad individual es puesto en escena se torna aparente cómo y por qué estas precauciones se encuentran en el orden del día.

Sobre *el reconocimiento mutuo y la identidad individual* es preciso hacer una reflexión de vastas implicaciones. *Lo que somos* depende de cómo somos reconocidos o vistos. En palabras de Hegel, "la autoconciencia [o sea, la individualidad humana] es *en* y *para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce" (FE: 113). Esta cita, propongo, debe ser comprendida literalmente: el argumento de Hegel es que, en el juego de la interacción, está en juego todo lo concerniente al individuo –todo, sin remanentes, todo lo que hace al individuo quien él o ella son–. Todo lo que concierne a todos los individuos está en cuestión. Esta afirmación, dicho sea de paso, no compromete a Hegel con la perspectiva de que los individuos son meros juguetes de fuerzas sociales impersonales. Por así decirlo, un o una participante en una conversación recognoscente mantiene su voz individual; y, si el reconocimiento es mutuo, no hay razón por la cual no debería ser escuchada la voz de los individuos. El argumento, sin embargo, va en contra de dos posiciones frecuentemente afirmadas. La primera es la visión de que la individualidad

humana tiene un núcleo "abstracto" o asocial. Si los individuos existen "solo al ser reconocidos", la doctrina del individualismo abstracto debe ser desechada en tanto falaz. La segunda visión es que los individuos humanos se relacionan entre sí solo de manera meramente externa. Los individuos que existen "solo al ser reconocidos" son, por el contrario, individuos entre los cuales existen relaciones no meramente *externas*, sino *internas*.[8]

En este punto de mi discusión, es preciso notar la connotación engañosa de la noción de reciprocidad. Frecuentemente –tal es el caso del ejemplo filosófico estándar de las bolas de billar que chocan entre sí–, las relaciones *recíprocas* son vistas como relaciones de tipo *externo*. Esa imagen (y su connotación) no tiene lugar en una presentación de Hegel. Lo que tiene lugar es la interacción igualitaria que conlleva la reciprocidad. Dicho de otro modo, lo que sí tiene lugar son relaciones internas, pero comprendidas de manera activa e interactiva.

Además de traer a la luz las connotaciones engañosas de la "reciprocidad", mis comentarios sobre la identidad individual muestran por qué la reciprocidad es una condición necesaria más que una condición suficiente para el reconocimiento mutuo. Si *todo* lo concerniente a todos está en cuestión en términos de reconocimiento, el juego del reconocimiento mutuo debe representarse como uno en el que no están en cuestión solo *todos los individuos*, sino *todo lo concerniente a todos los individuos*. Por así decirlo, el juego del reconocimiento mutuo debe ser visto como teniendo no solamente extensión horizontal completa, sino también profundidad vertical completa. El término "reciprocidad" debe ser empleado cautelosa-

8 Una nota sobre la terminología: una relación *externa* no afecta la naturaleza de los términos relacionados. Por el contrario, los términos relacionados *internamente* son lo que son a través de las relaciones entre ellos.

mente porque existen formas de reciprocidad en las que los individuos están recíprocamente relacionados solo en algunos aspectos específicos. Cuando prevalecen formas de reciprocidad parciales o específicas de cada papel, el término “reconocimiento mutuo” puede, de hecho, usarse vaga e informalmente –como cuando Marx comenta que los individuos que intercambian mercancías “deben reconocerse uno a otro como *propietarios privados*”[9]–, pero tal uso no invoca el reconocimiento mutuo en el sentido pleno (tanto profundo como horizontal) de la *Fenomenología*. Se enfoca solamente en partes abstraídas de los individuos. No se enfoca en los individuos como agentes unitarios y autodeterminantes, sino, por ejemplo, en individuos que poseen este o aquel estatus social o asumen este o aquel rol social.

Recapitulando, me pregunto cómo pueden combinarse mis comentarios sobre la libertad y la identidad individual. Si afirmamos simultáneamente que *lo que se reconoce es la libertad* y que *los individuos existen solo al ser reconocidos*, entonces podemos traer a colación una afirmación característica de la *Fenomenología* (y, por decirlo, del pensamiento asociado a ella). Esta afirmación implica que, sobre el terreno del reconocimiento mutuo, las nociones de la autodeterminación social o colectiva y las nociones de la autodeterminación individual se refuerzan entre sí. En palabras de Hegel, lo que obtenemos entonces, “en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias [o individuos humanos] de sí que son para sí, es la unidad de las mismas” o, dicho más sucintamente, “el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*” (FE: 113). En palabras análogas de Marx, quien se

9 Marx, Karl, *Capital*, Vol. I. Harmondsworth: Penguin, 1976, pág. 178. Sería absurdo, pienso, leer este comentario como afirmación de que la categoría de reconocimiento surge solamente a través de la relación de intercambio.

refiere a la sociedad comunista, existe entonces "una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos".[10] En la base de las formulaciones de Hegel y Marx se encuentra, sostengo, una concepción distintiva de la libertad, sobre la que quiero detenerme brevemente.

Esta concepción puede resumirse en la forma de una afirmación: los individuos pueden alcanzar la libertad no *a pesar de*, sino *en y a través de los otros*. La libertad *a pesar de los otros* es –para emplear una terminología no específicamente hegeliana– libertad "negativa", esto es, una libertad que se fundamenta en la noción de una esfera que es la más propia del individuo y de la cual los otros pueden ser expulsados o repelidos.[11] Es la libertad que, como la propiedad privada, tiene un carácter exclusivo. Llevada a su límite, dicha libertad es poseída únicamente por un individuo que vive solo sobre la faz de la Tierra. La libertad *en y a través de los otros* tiene, por contraste, un carácter intrínsecamente social: está enraizada en la interacción y construye a los otros individuos, no como amenazas u oportunidades de explotación (a través de las cuales la interacción es bloqueada), sino como aperturas que permiten que las capacidades sean desarrolladas y acentuadas. Es una libertad educativa, en el sentido de que la educación y la interacción van de la mano. Cuando la libertad en y a través de los otros prevalece, la noción de las "esferas" de libertad (cada una poseída por un individuo distinto) se vuelve insignificante. Pierde el significado también el contraste nítido entre la acción del propio interés y la que toma una forma altruista: mientras la libertad *a pesar de los otros* enfa-

10 Marx, K. / Engels, F., *Collected Works* (en adelante, *CW* ). Londres: Lawrence and Wishart, 1975, vol. 6, pág. 506.

11 La noción de una "esfera [*Sphäre*] individual para mi libertad, de la que excluyo a otros" es introducida y defendida por Fichte (ver Fichte, J. G., *Foundations of natural Right*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pág. 48.

tiza la distinción entre la acción del propio interés y la altruista, y prioriza la primera sobre la última, la libertad *en y a través de los otros* se mueve (invocando la interacción) dentro de un territorio donde los términos contrastados cesan de tener un sentido bien definido. Y hace eso porque, en última instancia, están desdibujadas las fronteras *entre* las áreas de la libertad. Cuando florece la libertad en y a través de los otros, la libertad cesa de ser una posesión y las nociones de propiedad privada dejan de ser aplicables a lo que la libertad conlleva.

La noción de libertad en y a través de otros provee apoyo a la tesis hegeliana de que la libertad individual y la libertad social –es decir, la libertad del "yo" y la libertad del "nosotros"– se refuerzan mutuamente. En este punto, Hegel llama la atención sobre una experiencia que, aunque en forma trunca y contradictoria, forma parte de la vida cotidiana. La experiencia es la de la interacción que se siente que vale la pena, independientemente de si promueve objetivos del propio interés u objetivos altruistas. Referirse a dicha interacción conduce la discusión más allá de una oposición conceptual estéril (entre una motivación egoísta y una altruista) y otorga un peso experiencial a los argumentos de Hegel y Marx.

Finalizo la presente sección señalando un episodio en el desarrollo intelectual del Hegel previo a la *Fenomenología*. Si la distinción entre la libertad *a pesar de los otros* y la libertad *en y a través de los otros* ilumina la noción hegeliana de reconocimiento mutuo, como he sugerido, es interesante notar que el Hegel "prefenomenológico" polemizó con sarcasmo fulminante con la noción fichteana de la libertad comprendida en términos de esferas.[12] Si

12 Ver especialmente la larga nota de Hegel en *Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy*. Nueva York: State University of New York Press, 1977, pág. 147.

–escribió– "la comunidad de seres racionales fuera esencialmente una limitación de la verdadera libertad", entonces la comunidad como tal sería "la suprema tiranía".[13] Si la comunidad fuera realmente la "suprema tiranía", el infierno sería las otras personas (o las otras personas serían el infierno) y la única vía de escape estaría en una existencia solitaria y monológica. Esta sería una vía que –para utilizar palabras del Prefacio de la *Fenomenología*– pisotearía "la raíz de la humanidad" (FE: 46). La noción que propongo de la libertad en y a través de la interacción con los otros trata de indicar qué podría involucrar, por el contrario, una "comunidad de seres racionales" –o una sociedad donde hay reconocimiento mutuo–.

## 4. La dificultad de Hegel

Si el Hegel de 1806-1807 presupone una audiencia mutuamente recognoscente y si mi análisis del reconocimiento mutuo es mínimamente correcto, no resulta sorprendente que la *Fenomenología* nos parezca una lectura difícil y desconcertante. Todas las características del reconocimiento mutuo, como lo he descrito, son contradichas –o, al menos, marginadas– por el mundo en que vivimos.

Primero, la *Fenomenología* ve la individualidad y la sociabilidad como categorías que se refuerzan mutuamente: a través de la interacción con otros, un individuo mutuamente recognoscente experimenta una libertad en la que no puede trazarse una frontera fija entre las actividades relacionadas con uno mismo y las relacionadas con otros. En la sociedad existente, en cambio, los

13 Ibíd., pág. 145. Para una discusión sobre el pasaje citado y su significado ver Williams, R. R., *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Nueva York: State University of New York Press, 1992, capítulo 4 (especialmente pág. 83).

individuos *qua* individuos tienden a ser vistos como poseedores de territorios exclusivos o "esferas" –esferas de derecho y libertad, de las que los otros pueden ser expulsados–. La libertad individual llega a ser vista, paradigmáticamente, como libertad negativa. Una implicación de la perspectiva prevaleciente es que la vida social, en sí misma, es vista con sospecha y pierde su razón de ser.

Segundo, la *Fenomenología* ve la individualidad como –potencialmente, en todo caso– una totalidad integrada y coherente. Lo que es reconocido, cuando el reconocimiento mutuo prevalece, es la acción a través de la cual el individuo se determina a sí mismo o a sí misma; y, como todo lo concerniente al individuo está en cuestión en tal acción, entonces el que ejecuta la acción es el individuo completo. En la sociedad actual, los individuos son vistos típicamente como divididos entre aspectos universales y particulares; los aspectos universales se identifican con el rol que el individuo ostenta (y que establece su estatus social).[14] El resultado de esta división es que una parte de la individualidad humana tiraniza a la otra; o, en palabras del Hegel temprano, cada individuo "lleva en sí a su amo y a la vez a su propio esclavo".[15] Las imágenes de la integridad humana, siempre vitales para el pensamiento emancipado, pierden su significado.

Tercero, la *Fenomenología* ve la teoría y la práctica formando una unidad. Más específicamente, las ve formando una unidad que existe en una forma no alienada y explícita una vez que prevalece

14 El caso límite de esta separación universal/particular es el discurso de los derechos humanos. Allí, la individualidad humana es, en sí misma, construida como un rol que (¿bajo la ley natural?) le confiere un estatus normativo. Podemos notar que, no meramente los derechos *humanos*, sino *todos* los derechos –los derechos independientemente de las definiciones de rol con las que están relacionados– implican una separación universal/particular y, por lo tanto, alienación.

15 Hegel, G.W.F., *Early Theological Writings*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1948, pág. 211.

el reconocimiento mutuo. En términos concretos, lo que entiendo es que el reconocimiento mutuo ofrece la base para un "sentido común" crítico e inquisitivo, en el que puede ser vista claramente la significación de los puntos especializados (con su interrelación). En la sociedad actual, la noción de un *sensus communis* generalista es marginada o reconocida de una forma caricaturizada. Un "sentido común" alimentado por la noción de reconocimiento mutuo podría servir como un foro donde las ideas, vistas desde una miríada de direcciones, pueden ser criticadas y/o fortalecidas. Por el contrario, en el mundo presente, la aproximación más cercana a una perspectiva del "sentido común" es preguntar si una idea puede ser insertada, de una manera instrumentalmente efectiva, dentro del orden de cosas prevaleciente.[16] En la sección final de la conferencia 5, vuelvo sobre el contraste entre las concepciones de la existencia social instrumentalizadas y las de reconocimiento mutuo. Por el momento, mi preocupación es subrayar un punto específico. Esto es que, en un mundo en el que predomina la instrumentalidad, los argumentos planteados por la *Fenomenología* en torno al reconocimiento mutuo se ciernen al borde de la invisibilidad conceptual. Un mundo donde un *sensus communis* efectivo –un *sensus communis* mutuamente recognoscente– está ausente es, propongo, un mundo que coloca anteojeras y límites sobre lo que puede ser pensado y visto.

Evidentemente, las generalizaciones sobre "la sociedad actual" o la sociedad "de nuestros días" son polémicas y ameritan una mul-

16 En las siempre actuales palabras de Horkheimer: la razón en la sociedad actual "se ha convertido en un instrumento [...] La razón se ha vuelto completamente utilizable para el proceso social [existente]" (Horkheimer, M., *Eclipse of Reason*. Nueva York: Seabury Press, 1974, pág. 21). La exposición de Horkheimer acerca de un mundo social instrumental e instrumentalizado arroja luz sobre la naturaleza de un mundo donde el reconocimiento mutuo es mínimo o se ve forzado a salir de escena.

titud de discusiones. Aquí son introducidas para poner en escena una dificultad con la que el lector de la *Fenomenología* debe enfrentarse. Si la realidad social existente difiere de manera notoria de una realidad mutuamente recognoscente, un lector de la *Fenomenología* apenas sabe por dónde empezar. Un lector inexperto que, persistentemente, logre encontrar un comienzo, se encontrará probablemente en un mundo sin puntos de referencia familiares: más precisamente, los puntos de referencia que le parezcan familiares son susceptibles de conducir al lector por mal camino. Mi sugerencia es que parte de las dificultades del lector se deben a la circunstancia de que él o ella están pensando a contrapelo de la existencia social de nuestros días. Por supuesto, la lectura de todo texto históricamente distante requiere de un acto de imaginación. Pero, en el caso de Hegel, se necesita algo más. Las categorías de la *Fenomenología* no se relacionan meramente con el pasado, sino también con el presente y lo hacen (como indican mis generalizaciones) de una manera que llega más allá de los horizontes de lo que actualmente existe. Una lectura de la *Fenomenología* requiere no solo imaginación histórica, sino también pensamiento crítico. Explorando el significado del pensamiento de Hegel, el lector se proyecta hacia delante en el tiempo; él o ella se enfrentan a una corriente prevaleciente que –por razones sociales y/o académicas– puede llegar a ser un vendaval.

## 5. El desafío de Hegel

¿Ha tenido éxito mi intento de explicar las dificultades de Hegel? Una objeción posible es que ha tenido demasiado éxito. Si, en ausencia del reconocimiento mutuo, la *Fenomenología* se volvió

un texto esotérico, un lector puede muy bien buscar en vano un comienzo: una característica definitoria de un enigma es, ciertamente, que no existe un punto a partir del cual develarlo.[17] ¿La *Fenomenología* se ha vuelto *tan* enigmática y *tan* difícil que es ilegible? Detrás de esta pregunta acecha otra: a fin de cuentas, ¿importa desaherrojar un texto que se ha vuelto su propia prisión? En la sección presente, anoto algunas consideraciones sobre la manera en que sería posible abordar estas preguntas.

Una primera consideración sobre la legibilidad surge de la discusión anterior. Si el reconocimiento mutuo es un tema central en la *Fenomenología* y si la *Fenomenología* se dirige hacia un público mutuamente recognoscente, entonces el motivo del reconocimiento mutuo es presentado por Hegel en –por así decirlo– un sentido doble. El reconocimiento mutuo aparece tanto *dentro* de la *Fenomenología* (en cuanto tema) como *fuera* de ella (en cuanto característica de su audiencia imaginada). Esta apariencia doble es una función de la circunstancia de que la *Fenomenología* es un trabajo prácticamente reflexivo.[18] Aquí, la relevancia del reconocimiento mutuo en su doble apariencia es que sugiere un método que un lector inexperto de la *Fenomenología* podría seguir: en lugar de enfrentarse al texto como una montaña que debe escalarse en soledad, el lector puede buscar su camino en un ida y vuelta entre el texto de Hegel, por un lado, y lo que se mantiene mutuamente recognoscente en su mundo práctico, por el otro. En un mundo de extrañamiento, la *Fenomenología* tiene la apariencia –en el sentido

17 En 1812, el propio Hegel planteó la pregunta: "¿Cómo debe comenzar la ciencia?", Hegel, G.W.F., *Science of Logic*. Londres; George Allen and Unwin, 1969, pág. 67.

18 Sobre la reflexividad práctica, ver Gunn, "Practical Reflexivity in Marx", *Common Sense* 1 (mayo de 1987). (disponible en: http://commonsensejournal.org.uk/).

del término de Marx, la apariencia "real"–[19] de un enigma sellado. No obstante, es un enigma que apunta más allá de sí mismo.

Una segunda consideración está en la base de la primera. La *Fenomenología* no es un texto esotérico: es un texto exotérico que se volvió esotérico. Es, por así decirlo, una ruina hermenéutica; no porque ella misma se haya desmoronado, sino porque casi todo lo demás en el horizonte que proveía su contexto ha cambiado. La imaginación histórica, sin importar cuán vívida sea, puede ser insuficiente para abrir los secretos de la *Fenomenología*; pero lo secreto puede volverse accesible si, más allá de la imaginación, un lector está dispuesto a pensar contra la corriente y de manera crítica.

Una tercera y última consideración es la más dudosa o polémica. Sin embargo, es la consideración de la que todo lo demás depende. Las estrategias hermenéuticas –por ejemplo, las estrategias de una interpretación crítica o de ida y vuelta– están obligadas a resultar inútiles a menos que, fuera de las páginas de la *Fenomenología*, exista el reconocimiento mutuo. El reconocimiento mutuo debe existir, al menos, en forma "intersticial":[20] si existe todavía-no,[21] esta existencia debe ser real y sentida. Lo que esto significa es que la estructuración impuesta a la vida por las nociones de la libertad "negativa" y el estatus social deben ser precarias o incompletas. No ofrezco reflexiones aquí sobre si ése es efectivamente el caso.

19 La noción de apariencia "real" es empleada por Marx en *Capital*, Vol. I, pág. 166.

20 Tomo el término "intersticial" prestado del inspirador libro de John Holloway, *Crack capitalism*. Londres y ueva York: Pluto Press, 2010, págs. 11, 63. La fuente última para el concepto de lo intersticial es, por supuesto, Marx.

21 Sobre lo que es "todavía-no" ver E. Bloch, *The Principle of Hope*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, pág. 6.

En cambio, ofrezco una reflexión sobre por qué es importante leer la *Fenomenología*. Ofrezco una reflexión sobre por qué importa subir "la escalera" de la *Fenomenología*. Si una estrategia de interpretación de ida y vuelta es, de hecho, posible, el aprendizaje que conlleva trabaja en dos direcciones: no solo las huellas o los fragmentos de reconocimiento mutuo fuera de la *Fenomenología* proveen pistas sobre el significado de la obra de Hegel, sino que también, inversamente, las enseñanzas de la *Fenomenología* sobre el reconocimiento mutuo iluminan el mundo exterior. El argumento de la *Fenomenología* según el cual la historia culmina en el reconocimiento mutuo no solo informa sobre asuntos internos a la propia *Fenomenología*, sino sobre asuntos en la sociedad en la que el lector vive y respira. En efecto, la *Fenomenología* es una grieta en la sociedad existente, a través de la cual brilla la luz de una alternativa (una alternativa mutuamente recognoscente). La circunstancia según la cual el pensamiento de Hegel es marginado o guetizado o silenciado por los teóricos de hoy día es un buen signo de que, aunque sea indistintamente, aún se siente el desafío que su obra plantea.

Hegel es legible, sostengo, porque hay un camino (aunque incierto) que va desde el sentido común hasta el corazón de la *Fenomenología*. Vale la pena leerlo, sostengo entonces, porque hay un camino que también conduce en la dirección contraria, desde el corazón de la *Fenomenología* a una concepción enriquecida –es decir, mutuamente recognoscente– del sentido común. Mi sugerencia más amplia es que estos argumentos, que conducen *desde Hegel al sentido común* y *desde el sentido común a Hegel*, son complementarios. En última instancia, pueden ser el mismo argumento.

# *CONFERENCIA 2*



# Biografía y fenomenología de Hegel*

Mi conferencia anterior se enfocó en la relación entre la *Fenomenología* de Hegel y su audiencia; comentando esta relación surgieron puntos –curiosamente, puntos relacionados con el reconocimiento mutuo– que tienen peso en la obra de Hegel. En mi segunda conferencia paso de la relación de Hegel con su audiencia a Hegel mismo. Desarrollo una exposición acerca de Hegel y de la *Fenomenología* en la cual se destacan los temas ya introducidos.

Mi conferencia se divide en dos partes (que corresponden a las secciones 1 a 3 y a las secciones 4 a 8). En la primera comento breve y esquemáticamente la vida y el desarrollo de Hegel. Agrego a esos comentarios algunas sugerencias, aún más esquemáticas, relativas al pensamiento de los Jóvenes Hegelianos. En la segunda, más amplia, bosquejo en líneas generales lo que considero el argumento central contenido en la *Fenomenología*. Tal y como lo entiendo, el argumento concierne a la relación que la teoría tiene

---

* Traducción de Facundo Nahuel Martín.

con la práctica: en el nivel de la práctica, la libertad y el reconocimiento van juntos en reconocimiento mutuo liberando, por lo tanto, una apertura o creando una oportunidad para que aparezca la "ciencia" (o la teorización verdadera). Mi propuesta es que la *Fenomenología* es un texto no idealista pero también –en un sentido que explicaré– apocalíptico.

## 1. Hegel y la Revolución Francesa

Es indiscutible que la Revolución Francesa fue para Hegel el acontecimiento público que sobrepasó en importancia cualquier otro en su vida. Cuando estalla la revolución, Hegel –que en ese momento estudiaba en Tubinga– la apoyó apasionadamente; la revolución movilizó en él (en palabras de su más reciente biógrafo) "sentimientos muy profundos de esperanza para el futuro e identificación con la causa revolucionaria".[1] Profesor en Berlín en el período de consolidación política que siguió a la derrota de Napoleón, Hegel continuó considerando a la Revolución Francesa como un "glorioso amanecer espiritual [*geistig*]".[2] Surge la controversia cuando la significación que Hegel asignaba a la Revolución es examinada con mayor detalle y en relación con diferentes fases del propio Hegel. Mi sugerencia es que, a grandes rasgos, Hegel se consideró un entusiasta de la Revolución desde sus años de estudiante hasta el período de Jena inclusive (durante el cual escribió su *Fenomenología*). Más tarde, su pensamiento –que sigue siendo

1 Pinkard, T., *Hegel: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pág. 23.

2 Hegel, G.W.F., *The Philosophy of History*. Nueva York: Dover Publications, 1956, pág. 447.

el de un "reformista liberal"[3]– se aleja de las ideas revolucionarias. Otra sugerencia mía es que, para el Hegel de la *Fenomenología*, la libertad mutuamente recognoscente y la libertad revolucionaria eran una y la misma.

Comentaré en primer lugar mi segunda sugerencia. ¿No es más plausible pensar la libertad de la Revolución Francesa y la libertad mutuamente recognoscente como opuestos contrastantes, en lugar de ver la libertad de la Revolución Francesa en términos de reconocimiento mutuo? Cuando, por ejemplo, Marx escribe acerca de las constituciones francesas revolucionarias en su temprano artículo *Sobre la cuestión judía*, ¿no está pintando la libertad que ellos defienden como –usando la terminología de mi conferencia anterior– libertad *a pesar de* o libertad en un sentido "negativo"? ¿Acaso no es deficiente esa libertad, en opinión de Marx, porque es la "libertad de un hombre como mónada aislada, que se encierra en sí mismo?".[4] Aun concediendo que tal libertad presentada (y criticada) por Marx era característica del pensamiento Revolucionario, apunto que, en el levantamiento social y político que comenzó en 1789, la libertad podría significar más de una cosa. Cuando Hegel, en la *Fenomenología,* introduce su discusión acerca de la "libertad absoluta" de la Revolución, su referencia no es a la libertad tal como la consideran los teóricos, sino a la libertad experimentada en las calles de París. Allí, propone, aparece una "voluntad realmente universal", "de tal manera que cada cual hace todo siempre de un modo indiviso y que lo que brota como obrar del todo es el

3 Estas son las palabras de F. Beiser, *Hegel*. Londres: Routledge, 2005, pág. 216. Beiser resume lo que entiende como el "consenso de los académicos contemporáneos", distanciándose de la ahora "desacreditada" visión de Hegel como "reaccionario" (íd). Para una colección de artículos que muestra este descrédito, ver Kaufmann, W. (ed.) *Hegel's Political Philosophy*. Nueva York: Atherton, 1970.

4 Marx, K. / Engels, F., *CW* , 3, pág. 162.

obrar inmediato y consciente de *cada uno*" (FE: 344). En otras palabras, en la experiencia de la muchedumbre revolucionaria la libertad tiene una connotación mutuamente recognoscente que está ausente en (digamos) los tratados de derecho natural.

Mi primera sugerencia amerita puntualizarse y comentarse. Podemos decir, en general, que un rasgo llamativo del compromiso de Hegel con la revolución es la consistencia con la que lo mantuvo. Por ejemplo, en la época del Terror de 1793-1794, Hegel, por supuesto, escribió críticamente (en su correspondencia) acerca de Robespierre y sus adeptos. Pero su "posición básica con respecto a los acontecimientos y cuestiones que abarcan la revolución" sigue siendo, en palabras de Pinkard, "la que había desarrollado en Tubinga: la revolución ofrecía la posibilidad de una renovación moral y espiritual de lo que él consideraba la corrupción de la vida social y cultural de Alemania".[5] Dicho esto, hacia fines de 1790 llega una época en la que la posición prorrevolucionaria de Hegel se volvió incierta. Hegel estaba –cito a Beiser– "profundamente desilusionado" por el Congreso de Rastatt (1797-1799), que buscaba regularizar los negocios franceses y alemanes, porque parecía poner en evidencia que "los franceses no tenían interés en exportar la revolución, sino solamente en conquistar poder para sí mismos".[6] Hay que señalar de paso, que una crisis de confianza de este tipo es posible solamente si se presupone un compromiso prorrevolucionario. Aquí podemos notar que la crisis era lo suficientemente profunda como para precipitar un escrito –la *Constitución Alemana* de 1799-1802– donde Hegel parece sostener ideas políticas de *Realpo-*

5 Pinkard, pág. 54. Ver, para una mirada contrastante (y más tradicional) respecto al impacto del Terror sobre Hegel, Cullen, B., *Hegel's Social and Political Thought: An Introduction*. Dublin: Gill and Macmillan, 1979, págs. 30s.

6 Ver Beiser, pág. 215; Pinkard, pág. 73.

*litik* (y por consiguiente, en última instancia, escépticas).[7] Aún más desconcertante, la noción de un "Estado-máquina" –inicialmente un término asociado con los *anciens régimes* de Europa– se extiende en su aplicación a la Francia Revolucionaria.[8] Dicho esto, la "Constitución Alemana" contrasta una política maquinal con una en la que "la acción independiente de los ciudadanos" tiene "relevancia general":[9] como fuere, Hegel mantiene abierto un espacio conceptual donde pueda subsistir la libertad Revolucionaria –¿libertad teñida por el reconocimiento mutuo?–. Se puede sugerir que el punto de vista desde el cual se escribió el ensayo acerca de la Constitución Alemana no está resuelto y es transitorio. Sea como fuere, la historia de la postura prorrevolucionaria de Hegel tenía otro capítulo: en 1806, los ejércitos de Napoleón introdujeron en Prusia las ideas de la Revolución Francesa y el Sacro Imperio Romano pereció. Como es sabido, la escritura de la *Fenomenología* estuvo inmersa en los eventos asociados con la victoria de Napoleón en la batalla de Jena –por la que Hegel, que por ese entonces dictaba cátedra en Jena, sintió alegría–.[10] Esa imagen que nos presenta Kojève, de Hegel y Napoleón formando, en 1806-1807, dos lados de una unidad entre teoría y práctica –una unidad que desemboca en un fin de la historia– agrega un tono dramático a los

7 Ver, por ejemplo, Hegel, G.W.F., *Political Writings*. Oxford: Oxford University Press/ Sandpiper Books, 1998, págs. 219-223 (sobre Maquiavelo). Encontramos una discusión valiosa sobre la "Constitución Alemana" en S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, págs. 47-49 y en Bieser, págs. 216-218.

8 Ver "Constitución Alemana" en Hegel, *Political Writings*, págs. 161, 163-164. Sobre la noción de "Estado-máquina", ver las útiles notas de Pinkard's en *Hegel,* pág. 683 (nota 38).

9 *Political Writings*, pág. 161.

10 En una nota al pie a su discusión sobre el pensamiento de Hegel hacia 1800, Avineri (*Hegel's Theory of the Modern State,* pág. 49) indica que Hegel "se alegraría de la derrota prusiana en Jena en 1806". Para una discusión reciente sobre los eventos de Jena y la escritura de la *Fenomenología*, ver Pinkard, págs. 228-230.

hechos pero, se puede argumentar, captura vívidamente la importancia que poseía en la estimación de Hegel la universalización de la Revolución por Napoleón.[11]

## 2. La *Fenomenología* y los escritos posteriores de Hegel

Como ya he sugerido, la *Fenomenología* se escribió en un período en el que la libertad revolucionaria francesa era una cuestión vital. Gracias al éxito logrado por Napoleón al llevar las ideas revolucionarias hacia el Este, es lícito asumir que se puede encontrar una audencia que consideraba la Revolución Francesa como punto de referencia. Si, sin embargo, se sostiene que el Hegel de 1806-1807 se veía a sí mismo escribiendo en un período revolucionario, deberá añadirse que la escribió en los últimos días de ese período, hecho corroborado por Hegel mismo. En el Prefacio de la *Fenomenología* enfatiza que escribe iluminado por la luz de la "aurora" (*Blitz*) (FE: 12) de la Revolución Francesa –en términos de mi argumentación, una "explosión solar" de reconocimiento mutuo–; pero luego continúa observando que algunas formas institucionales características de la vida prerrevolucionaria "vuelven a desarrollarse y se dan una nueva configuración" (FE: 13; ver, asimismo, 348).[12] Es decir que la ventana de la oportunidad para el pensamiento científico que se abrió en 1789 se estaba cerrando cuando Hegel escribía el comienzo de su texto revolucionario.

11 Kojève, Nexander, *Introduction to the Reading of Hegel*. Nueva York: Basic Books, 1969, págs. 41s.

12 Hegel agrega, en FE: 13, que las formas van a recibir una nueva "configuración, pero ya en su nuevo elemento y con el sentido que de este modo adquieren". Pero nada en la *Fenomenología* elabora este "nuevo elemento" que, como resultado, suena menos a un pensamiento juicioso que a un deseo piadoso.

Si la suposición de Hegel de que podría dirigirse a una audiencia mutuamente recognoscente está unida a su sentido de que vivía en un período revolucionario, no es sorprendente que, a medida que ese período se alejaba en el tiempo, Hegel llegara a encontrar que la *Fenomenología* era anómala en comparación con su obra posterior. Se pueden dar dos indicaciones de esta inquietud. La primera es breve pero dramática: en 1831, Hegel declara que la frase "primera parte del *Sistema de la ciencia*" no se repetirá en la portada de una próxima (segunda) edición de la *Fenomenología*.[13] Tal vez a primera vista el cambio sea principalmente de interés bibliográfico. Si se lo considera con un poco más de cuidado comienza a entenderse el significado del cambio propuesto. Es como si virtualmente el último acto de Hegel como autor fuera hacer desaparecer la *Fenomenología* del canon de la ciencia. Podemos preguntarnos ¿cómo se debe interpretar la acción de Hegel? La segunda indicación que mencionaré sugiere algo de lo que está en cuestión.

En su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*,[14] Hegel comenta lo que considera las deficiencias de la *Fenomenología*. Dice a su lector que su obra anterior sobrepasó su tema: aunque la *Fenomenología* intentaba introducir la ciencia tomando la "conciencia inmediata" como punto de partida, se evidenció que era imposible "restringir la cuestión a una mera forma de la conciencia" y "mucho de lo que pertenece propiamente a las ramas de [la ciencia] se plantea prematuramente en la introducción".[15] ¿Qué tenemos que

13 Hegel, *Science of Logic*, pág. 29.
14 1ª ed. 1817; 2ª ed. 1827; 3ª ed. 1830.
15 Hegel, G.W.F., *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, parágrafo 25. Cito de la traducción inglesa de W. Wallace de *The Logic of Hegel* [*Encyclopaedia* Vol. 1]. Oxford: Oxford University Press, 1982.

pensar acerca de lo dicho por Hegel? ¿Es incoherente la *Fenomenología*? Si la *Fenomenología* es considerada como un análisis de la conciencia, y solo de la conciencia, poca duda queda de que tal acusación es justificada. La *Fenomenología* comienza, como se verá, desde la "conciencia" y, por lo tanto, desde la "teoría", pero a medida que se desarrolla su discusión, se introducen cuestiones irreductiblemente "prácticas"; por lo menos, cuestiones concernientes al curso de la historia europea. Sin embargo, si la *Fenomenología* se construye como un libro, no *simplemente* acerca de la teoría, sino acerca de *la relación entre* (y *la unidad de*) teoría y práctica, la incoherencia desaparece; aunque sigan siendo características desproporcionadas. Mi sugerencia, que explicaré con más detalle en las secciones siguientes de esta conferencia, es que la *Fenomenología* es, por supuesto, un trabajo para el cual sirve de clave la noción de unidad entre teoría y práctica. Mi otra sugerencia –que dejo aquí *como* una sugerencia– es que el Hegel de la *Enciclopedia* no puede sino encontrar incoherente al Hegel de la *Fenomenología*: en las obras posteriores de Hegel, teoría y práctica son categorías inconexas. Desaparece la noción de la unidad entre teoría y práctica.

Mis comentarios suscitan la pregunta por si las obras "tempranas" (por el estilo de la *Fenomenología*) y las "posteriores" (por el estilo de la *Enciclopedia*) mantienen entre sí una relación de continuidad. Si mi anclaje de la *Fenomenología* en un contexto revolucionario y mutuamente recognoscente es considerado convincente, será difícil evitar una respuesta negativa a esta pregunta. La relación entre el Hegel "temprano" y el Hegel "tardío" es, debemos admitirlo, compleja: los tópicos individuales reciben una discusión valiosa –y las visiones individuales reciben respaldo– en ambos lados de la división conceptual "Hegel temprano"/"Hegel

tardío".[16] Si bien el Hegel temprano y el tardío son distintos, no se trata de una ruptura bien definida. Sin embargo, lo que sí cambia es el carácter amplio de la teorización de Hegel. En la medida en que fue decreciendo el desafío de la Revolución Francesa, Hegel hace las paces (o se reconcilia)[17]con un orden social donde las definiciones de rol arraigadas en instituciones sociales renovadas han suplantado el reconocimiento mutuo; y donde una apuesta (aun una apuesta en contra de toda posibilidad) por la existencia de una audiencia mutuamente recognoscente parecía una fantasía.

Aquí se pueden destacar dos resultados del cambio en el carácter amplio de la obra de Hegel. Uno es que la "ciencia", en el sentido hegeliano del término, deja de ser vista como teniendo precondiciones prácticas. En lugar de eso, se presenta como conceptualmente autosuficiente y como constitutiva de un ámbito independiente de la práctica.[18] En la formulación de Adorno, la *Lógica* de Hegel –la primera parte de la estructura de los tres libros de la

16 Ejemplos de continuidad pueden darse fácilmente. (1) "Conciencia", "Autoconciencia" y "Razón" –los tópicos planteados en la *Fenomenología,* capítulos I a V– reaparecen, en un contexto distinto, en la *Enciclopedia,* parágrafos 413-439. (2) Concepciones de la sociedad como una totalidad ética articulada en distintas clases están presentes no solamente en la *Filosofía del Derecho* (1821), sino también en sus lecciones de Jena 1805-1806. Y (3) el reconocimiento –como argumenta R.R. Williams en *Hegel's Ethics of Recognition*. California: University of California Press, 1977– permanece como un tema importante para el Hegel posterior a la *Fenomenología*.

17 Hegel emplea la famosa noción de "reconciliación" (*Versöhnung*) en el Prefacio de su *Filosofía del Derecho*. Lukács destaca esta noción en la discusión sobre la relación de Hegel con la sociedad francesa después de la Revolución (una sociedad donde la "poesía" revolucionaria había dado paso a la "prosa" burguesa. Ver G. Lukács, *The Young Hegel*. (Londres: Merlin Press, 1975, págs. 104s., 204; Londres: New Left Books, 1972, pág. 188). Lukács, debemos notar, no lo dice explícitamente, pero parece estar trazando un paralelismo estrecho entre la relación de Hegel con la sociedad posterior a la Revolución Francesa y su propia relación con la sociedad soviética post-1917.

18 Cf. Marx, que critica las miradas que consideran el pensamiento y el lenguaje como "un reino propio", en lugar de "manifestaciones de la vida real": Marx, K. / Engels, F., *CW* 5, pág. 447.

*Enciclopedia*[19]– "desarrolla sucesivamente las categorías del pensamiento mismo en su objetividad".[20] El Hegel posterior, en efecto, apoya la argumentación del idealismo de que la teoría puede generar una seguridad sobre su propia inteligibilidad, sin tomar en cuenta las consideraciones prácticas.[21]

El segundo resultado es que el pensamiento social y político de Hegel adopta un giro conservador. Al sugerir que esto es así (me apresuro a enfatizar), no estoy intentando resucitar el mito recién desarticulado de que el Hegel tardío devino un reaccionario proprusiano; por el contrario, considero que la formulación de Beiser "reformista liberal" capta lo esencial del posicionamiento político de Hegel en la última década de su vida.[22] Lo que sugiero es que el Hegel de la *Fenomenología* no asumió –como *lo hizo* el Hegel de la *Filosofía del Derecho* de 1821– que la vida social debería comprenderse en términos de definiciones de rol entretejidas (y de instituciones sociales entretejidas dentro de las cuales son inherentes las definiciones de rol). Esta presuposición choca con la noción de reconocimiento mutuo (como la he bosquejado en mi conferencia anterior), pero está subrayada en la declaración en la *Filosofía del Derecho* de que "los poderes éticos [*sittliche Mächte*]" –instituciones sociales y, en efecto, una división del trabajo– gobiernan la vida del individuo.[23] La vida social como *un*

19 La *Enciclopedia* se convirtió en una obra en tres volúmenes, consistente en una Lógica, una Filosofía de la Naturaleza y una Filosofía del Espíritu [*Geist*].

20 Adorno, Th. W., *Hegel: Three Studies*. Cambridge: MIT Press, 1994, pág. 33.

21 Mi comentario sobre el "idealismo" hegeliano remite a la sección 1 de la conferencia 1. Sobre los significados del término "idealismo", ver conferencia 1, nota 8.

22 Sobre las concepciones políticas de Hegel en la última década de su vida, ver Toews, J.E. *Hegelianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980; también Beiser, págs. 222-223.

23 Hegel, G.W.F., *Philosophy of Right*. Oxford: Oxford University Press 1952, parágrafo 145. Junto con la aprobación de las instituciones sociales y las definiciones de rol aparece, en la *Filosofía del Derecho*, la aprobación de la

*todo* es vista como libre si es ordenada de manera suficiente y coherentemente polifacética; sin embargo, la experiencia de libertad del individuo está limitada a lo que le permite su lugar dentro de la totalidad social.[24] La concepción de la vida social establecida en la *Filosofía del Derecho*, podemos señalar al pasar, aparece prefigurada en los escritos de Hegel anteriores a la *Fenomenología*;[25] siendo esto así, se puede plantear la pregunta por hasta qué punto esa concepción pertenece especialmente a la obra "tardía" de Hegel. Mi respuesta a esta cuestión es que, en los escritos "tempranos", la noción de la vida social coexiste con –y es determinada por– el pensamiento arraigado en el reconocimiento mutuo; en los escritos posteriores, el reconocimiento mutuo deviene un tema subordinado y la noción de poderes éticos (o instituciones sociales) domina el campo.

---

sociedad dividida en clases (o, al menos, dividida en estamentos): ver nota 16, más arriba.

24 ¿Puede abogar Hegel por semejante concepción de la sociedad sin dejar de ser un reformista liberal? Creo que sí. Primero, los "poderes éticos" invocados en la *Filosofía del Derecho* (*FD*) difieren significativamente de los de Prusia en la época en la que él enseñaba y escribía. Segundo, los roles individuales, como es recomentado en la *FD*, permiten votar por representantes –tal es el caso cuando están implicados miembros de la clase burguesa–. La democracia representativa liberal (aun si fuera generalizada en la sociedad, sin embargo, no estaría a la altura de la promesa del reconocimiento mutuo.

25 Ver nota 16, más arriba. Como en su *Filosofía del Derecho*, también en sus lecciones de Jena, Hegel establece concepciones de la vida social basadas en las clases: Ver Hegel, G.W.F., *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*. Nueva York: State University of New York Press, 1979, pág. 152; Rauch, L., *Hegel and the Human Spirit: A translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with a commentary*. Detroit: Wayne State University Press, 1983, págs. 161-172. En palabras del borrador de la lección en 1805-1806: "La totalidad [social] tiene muchas partes internas, que se desarrollan en su abstracción –no todo individuo es un fabricante, campesino, obrero, juez, etc.– más bien, éstos [los roles mencionados arriba] son distribuidos –y cada [individuo] pertenece a una abstracción– y es él mismo una totalidad [solo] en su pensamiento" (Hegel en Rauch, *Human Spirit*, págs. 161s., traducción modificada).

## 3. Jóvenes Hegelianos

Una vez establecido el marco cronológico para la discusión, es muy tentador agregar algunos comentarios acerca de cómo puede verse el desarrollo del hegelianismo en los años posteriores a la muerte de Hegel. Me resisto a tales tentaciones, y me refiero solamente a dos puntos.

El primero es que el pensamiento de los Jóvenes Hegelianos y, por supuesto, el pensamiento marxista regresa frecuentemente (a sabiendas o no) a algunas posiciones pioneras en la *Fenomenología*. Un ejemplo llamativo es la afirmación de Feuerbach –y siguiendo a Feuerbach, de Marx– de que la religión está arraigada en la alienación de este mundo: en la *Fenomenología*, como veremos con mayor detalle,[26] Hegel hace remontar la noción de un "*más allá*" a las alienaciones del "mundo real *presente*" (FE: 287).[27] Otra afirmación de Feuerbach (apoyada por Marx) es que "la esencia del hombre está contenida solamente en la unidad del hombre con el hombre";[28] un argumento que hace eco a la declaración de la *Fenomenología* de que la autoconciencia (o individualidad humana) "solo es en cuanto se la reconoce" (FE: 113). En su crítica de 1843 a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, Marx critica además el mundo basado-en-instituciones del último Hegel desde el punto de vista

26 En la conferencia 4.

27 [N. del T.]: La traducción inglesa de este pasaje (*PS* 485: "The *present* actual world has its antithesis directly in its *beyond*...") difiere de la traducción al castellano de la FE (287): "La presencia tiene de un modo inmediato su oposición en el *más allá*...".

28 Feuerbach, L., *Principles of the Philosophy of the Future*. Indianapolis: Bobbs-Merrill 1966, parágrafo 59, (pág. 71). En 1844, Marx se refiere con aprobación a este pasaje (*CW* 3, pág. 328). A principios de 1845, en sus "Tesis sobre Feuerbach" VI, Marx declara de modo similar que "la esencia del hombre [...] es el ensamble de las relaciones sociales" (*CW* 6, págs. 7-8). Esta vez, sin embargo, por razones que solo él mismo habrá conocido bien, Marx pretende que Feuerbach no logra reconocer que la humanidad existe en términos sociales.

de una "democracia"[29] en la que se presupone el reconocimiento mutuo (en el sentido en que lo entiende la *Fenomenología*).

Mi segundo punto es más general: es que los Jóvenes Hegelianos escribieron durante un período en el que la poesía de la Revolución hacía tiempo que había dado paso a un orden prosaico y burgués. Los Jóvenes Hegelianos buscaban inspiración radical en Hegel, pero lo hacían en un mundo donde el reconocimiento mutuo carecía (o aparentaba carecer) de raíces sociales. No sorprende, dadas las circunstancias y las líneas de pensamiento exploradas en mi primera conferencia, que Hegel fuera visto, en las polémicas de los Jóvenes Hegelianos, como un escritor de textos esotéricos –y, por lo tanto, de textos que necesitan ser decodificados–.[30] Puede notarse especialmente una muestra del intento de los Jóvenes Hegelianos para leer a Hegel en un clima de frialdad: por ejemplo en la noción de comunidad libre de Edgar Bauer[31] y en la noción de sociedad comunista de Marx, el tema del reconocimiento mutuo –visto en la *Fenomenología* como una realidad existente– es desplazado desde el presente a un tiempo futuro. Tal referencia hacia el futuro a su vez origina una serie de problemas: ¿cómo se relacionan el presente y el futuro? Marx lucha contra esos problemas cuando declara, como es sabido, que el comunismo no debe ser visto como "*un estado de cosas* a ser establecido" sino como "el movimiento *real* que suprime el actual estado de las cosas".[32]

29 Marx, K. / Engels, F., *CW* 3, págs. 29-31.
30 Ver McLellan, D., *The Young Hegelians and Karl Marx*. Londres: Macmillan, 1969, pág. 53. Una distinción entre lo esotérico y lo exotérico es trazada por B. Bauer en "Trumpet of the Last Judgement over Hegel the Atheist and Antichrist" (fragmento en Stepelevich, L., ed., *The Young Hegelians: An Anthology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, págs. 177-186); así como por Marx en los *Manuscritos de 1844* (*CW* 3, págs. 331s.).
31 Ver B. Bauer en Stepelevich, págs. 270-274.
32 Marx, K., *CW* 5, pág. 49.

El aspecto no menos fascinante de los escritos de los Jóvenes Hegelianos es hasta qué punto anticipan cuestiones confrontadas por el Hegelianismo radical del presente.

## 4. Esquema de la *Fenomenología*: teoría y práctica

De la vida y la época y de la influencia temprana de Hegel paso a la discusión que contiene la *Fenomenología*. Esta discusión es presentada por Hegel como dividida en un largo Prefacio, una Introducción más corta y ocho capítulos. Los capítulos, que son bastante dispares en cuanto a su extensión, pueden agruparse y/o dividirse en secciones. El índice de contenidos sumamente complejo de la *Fenomenología* puede constituirse de la siguiente manera:

Prefacio

Introducción
SECCIÓN A: CONCIENCIA

Cap. I: La Certeza Sensible
Cap. II: La Percepción
Cap. III: Entendimiento

SECCIÓN B: AUTOCONCIENCIA

Cap. IV: La Autoconciencia

SECCIÓN C: RAZÓN

Cap. V: La Razón
Cap. VI: El Espíritu [*Geist*]
Cap. VII: La Religión
Cap. VIII: El Saber absoluto [*absolutes Wissen*]

Aun resumiéndolo, el índice de la *Fenomenología* continúa siendo enigmático porque, como lo indica mi esquema, la división en secciones del material deja de ser informativa una vez que se ha arribado al "Espíritu". En la mente de Hegel, una división en su discusión tiene lugar realmente en este punto. Esta división es mencionada en el comentario de Hegel hacia el comienzo del capítulo VI, en donde dice que conciencia, autoconciencia y razón son formas o "factores" del espíritu: presuponen el espíritu, dice Hegel, y allí subsisten (FE: 260). La división se subraya por la circunstancia de que las secciones sobre conciencia y autoconciencia y razón, y solamente estas secciones, son retomadas y recontextualizadas por Hegel en su posterior *Enciclopedia*.[33]

Sugiero que las cuestiones acerca de la estructura de la discusión y las cuestiones acerca de su argumentación en conjunto son inseparables. La discusión de la *Fenomenología* llega a ser controversial desde su inicio porque las opiniones académicas acerca de la naturaleza de este argumento se mantienen divididas y, de hecho, lo están en puntos fundamentales.[34] Durante esta conferencia, bosquejo una exposición acerca de la *Fenomenología* cuya clave es la noción de *unidad entre teoría y práctica*.

En mi primera conferencia puse el acento en la dificultad de la *Fenomenología*. Aquí mi punto de partida es una circunstancia que se revela aun con un conocimiento superficial del tema. Algunas secciones de la *Fenomenología* son más "teóricas" que otras. Con esto quiero decir que se refieren más explícitamente a la validez de la teoría: se ocupan de asuntos de los cuales suelen tratar las teorías de la verdad y de la epistemología (o teorías del conocimiento). Esas

33 Ver más arriba la nota 16.
34 Ver, por ejemplo, los comentarios de Williams sobre Kojève en *Hegel's Ethics of Recognition*, págs. 10-13, 366-371.

secciones incluyen la Introducción de la obra, sus tres primeros capítulos (la certeza sensible, la percepción y el entendimiento) y su capítulo final sobre "el Saber absoluto". A estas secciones pueden contrastarse otras que priorizan aspectos "prácticos": como por ejemplo el capítulo IV (sobre "la Autoconciencia"), en el que los temas de Hegel incluyen el deseo, la lucha, el reconocimiento, el trabajo y la obtención de la libertad. Otra es el capítulo VI, acerca del "Espíritu", que desarrolla una exposición de la historia desde la *polis* de la Grecia antigua hasta la Europa de los días de la Revolución Francesa de Hegel y los días del período postrevolucionario.

¿Qué sucede si un lector se acerca a la *Fenomenología* teniendo en mente una distinción burda pero efectiva entre secciones "teóricas" y "prácticas"? Un lector que comienza por la Introducción de Hegel –no su Prefacio, que fue escrito después del resto– y trabaja los capítulos I a III, se sumerge en la discusión de la teoría acerca de la teoría: la preocupación de Hegel es, aparentemente, demostrar las inadecuaciones de las formas de pensamiento epistemológico empiristas y kantianas. Avanzando hacia el capítulo IV, sobre la autoconciencia, un lector se enfrenta a un cambio de tópico: la teoría acerca de la teoría es reemplazada por la teoría acerca de la práctica, y se otorga un lugar central a temas tales como el deseo, el reconocimiento y la lucha.[35] Un lector puede preguntarse ¿cómo están relacionadas las discusiones "teóricas" y "prácticas"? El capítulo V –que se enfoca tanto en aspectos teóricos como prácticos[36]– implica que esta pregunta admite una respuesta. Sin

35 Jameson se refiere, similarmente, a una "brecha" y "división" (o aparente brecha y aparente división) en la *Fenomenología* entre sus "primeros capítulos, sobre la conciencia" y sus "últimos capítulos, que los filósofos profesionales se inclinaron a describir como sociológicos" (*Hegel Variations*, pág. 8).

36 De este modo, se puede destacar brevemente, el capítulo se refiere a la noción de reconocimiento mutuo: "intuyo en ellos [en los otros individuos] la libre unidad

embargo, la línea argumentativa de este capítulo permanece poco clara y un lector que avanza descubre que el capítulo VI, acerca del "espíritu", renueva la discusión de temas prácticos:[37] quedan en suspenso preguntas acerca de la teoría y acerca de la teoría en relación con la práctica, mientras se desarrolla una exposición cronológica de fases de la historia europea. Al final de esta exposición, que es en efecto el pilar de la discusión de la *Fenomenología*, ¿puede un lector esperar una discusión que integre aspectos teóricos y prácticos? Si es así, el lector se encuentra con una decepción: el capítulo VII –el más extenso de la obra– explora fases de la historia de la religión. Cualquiera sea su significado en la argumentación de Hegel,[38] el capítulo (como es evidente) no hace un intento sistemático para vincular los temas teóricos y prácticos. En efecto, queda sin superar la contraposición entre, por un lado, el tema de la Introducción de la *Fenomenología* y los tres primeros capítulos, y, por el otro, los capítulos IV y VI. Por último, en el capítulo VIII (sobre "el Saber absoluto") cuestiones "teóricas" surgen contra un trasfondo "práctico"; pero la discusión es comprimida y alusiva y el capítulo es decepcionantemente breve. En la mente del sufriente lector se asoma una sospecha. ¿Acaso Hegel, en las últimas páginas de la *Fenomenología*, estaba escribiendo apresurado y bajo

con los otros, de tal modo que ella es a través de mí lo mismo que a través de los otros; los intuyo a ellos como yo, y me intuyo a mí como ellos" (FE: 210). El pasaje es discutido en Norman, R., *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction*. Sussex: Sussex University Press, 1976, pág. 73.

37 Wilding describe el capítulo V como "arrojado incómodamente entre la 'Autoconciencia'... y el capítulo del 'Espíritu'": Wilding, A., "The World's Course and Its Discontents: Adorno's Lectures on History and Freedom". *Social and Political Thought* 14 (2007), pág. 46. La incomodidad a la que Wilding se refiere aparece más profundamente cuando se tiene en cuenta el estatus "práctico" de los capítulos IV y VI.

38 ¿Debe interpretarse el capítulo VII de la *Fenomenología* en un sentido prorreligioso, o en uno antirreligioso (o "feuerbachiano")? Tanto una respuesta idealista como una no idealista a esta pregunta son viables.

presión?[39] ¿Acaso la *Fenomenología*, completada bajo las condiciones de una crisis política, es una obra no solamente desproporcionado sino (en términos de su argumentación sustantiva) también una obra inconclusa?

Sean justificadas o no tales sospechas, propongo que es fundamental, para la argumentación de la *Fenomenología*, la diferenciación entre temas "teóricos" y "prácticos". La Introducción y los tres primeros capítulos de Hegel ofrecen una discusión acerca de la teoría que queda en suspenso hasta que, siguiendo una discusión acerca de la práctica en general y el reconocimiento más específicamente, se establece la base para la noción de una unidad entre teoría y práctica. La discusión acerca de la práctica es desplegada en los capítulos IV y VI, y alcanza su conclusión cuando se expone el reconocimiento mutuo, que caracteriza los días de la Revolución Francesa de Hegel y los días posteriores a la Revolución Francesa. El reconocimiento mutuo es la base en la práctica sobre la cual puede lograrse una unidad coherente de teoría y práctica. Su existencia es, como sugirió mi primera conferencia, la condición que debe alcanzarse si ha de aparecer la "ciencia"; o, por lo menos, la "ciencia" tal como la comprende la *Fenomenología*.

En lo que resta de mi actual conferencia, exploro en términos generales la exposición acerca de la práctica que contiene la *Fenomenología*. Sugiero que la argumentación de Hegel con respecto a la práctica tiene la forma de un movimiento de pinza. La libertad,

39 La sospecha, una vez despertada, se refuerza. ¿Por qué se introduce el extenso capítulo sobre la "religión" entre el capítulo de Hegel sobre la historia (capítulo VI) y el capítulo sobre el "Saber absoluto" o ciencia (capítulo VIII)? ¿Podría ser que Hegel esté importando en su manuscrito un texto ya preparado, en lugar de embarcarse en una discusión nueva, compleja y extensa? ¿La "religión" recibe consideración entre los capítulos VI y VIII porque Hegel está *ganando tiempo*? Regreso en mi conferencia 5 a la sugerencia de que la *Fenomenología* está terminada apresuradamente.

tal como Hegel comprende el término, presupone el reconocimiento y el reconocimiento presupone la libertad: las dos partes del movimiento de pinza se unen, y la libertad y el reconocimiento surgen de forma no contradictoria (o no alienada) cuando existe el reconocimiento mutuo. Las conferencias 3 y 4 agregan, por así decirlo, carne a los huesos conceptuales que estamos delineando en esta conferencia. La conferencia 5 relaciona el reconocimiento mutuo con la "ciencia". Dicho de otra manera, las conferencias 3 y 4 abordan los temas planteados en los capítulos IV y VI de la *Fenomenología*, respectivamente, mientras que la conferencia 5 da pasos vacilantes en el territorio conceptual que una versión menos apresurada del capítulo VIII (acerca del "saber absoluto") podría haber explorado.

## 5. La reflexión sobre la práctica en la *Fenomenología*: observaciones generales

Un primer paso para abordar la *Fenomenología* de Hegel (cuya dificultad es proverbial) es, propongo, considerar que ella plantea una pregunta aparentemente directa: ¿en qué relación se encuentran la *teoría* y la *práctica*? Propongo que la respuesta de Hegel a esta pregunta es que teoría y práctica forman una unidad y existen de una manera internamente relacionada. Esta relación interna se hace explícita, y llega a tener un carácter no alienado, cuando existe el reconocimiento mutuo. Por el momento, no tiene por qué importarnos la respuesta precisa a la pregunta por la relación entre teoría y práctica. Lo único que debemos tener presente es esta proposición: en la *Fenomenología*, Hegel presenta el problema de cómo debe ser vista la relación entre teoría y práctica.

A la luz de esta proposición, sugiero la discusión que plantearé en lo que resta de esta conferencia. En las secciones 6 y 7, comento acerca de dos aspectos fundamentales de la práctica según la ve Hegel: libertad y reconocimiento. Para Hegel, la práctica humana es libre (en un sentido que trataré de explicar). Además, la práctica humana involucra el reconocimiento *de* otros –tanto como puede ser reconocida *por* otros– y el propio agente, ella o él, existe a través del juego del reconocimiento. La libertad y el reconocimiento, como los entiende Hegel, son humanamente fundamentales y se presuponen mutuamente: la libertad existe *en y a través del reconocimiento* tal y como, a la inversa, el reconocimiento existe *en y a través de la libertad*. El reconocimiento no contradictorio reconoce libremente la libertad, tal como la libertad no contradictoria reconoce y es reconocida. La sección 6 considera la concepción de libertad en Hegel, y muestra cómo la libertad (entendida por Hegel) involucra el reconocimiento. La sección 7 considera la concepción hegeliana del reconocimiento, y muestra cómo el reconocimiento (como lo entiende Hegel) involucra la libertad. Una sección final de mi conferencia argumenta que la noción de libertad y la noción de reconocimiento en Hegel convergen conceptualmente en la noción de reconocimiento mutuo.

Para un lector de mis conferencias puede ser útil tener en mente la siguiente imagen conceptual. He sugerido que la argumentación de la *Fenomenología* representa, de hecho, un movimiento de pinza: cuestiones teóricas y prácticas se presentan y se juntan cuando el reconocimiento mutuo prevalece. En lo que resta de la presente conferencia, sugiero que un movimiento de pinza similar es ejecutado *entre cuestiones relacionadas con la libertad* y *cuestiones relacionadas con el reconocimiento* dentro de la propia noción de "práctica".

Sin embargo, antes de referirnos a la libertad y al reconocimiento, hay que considerar un tema más general. Se refiere al sentido en que la *Fenomenología* comprende la *práctica* como un concepto y un tema genéricos. En sus *Manuscritos de 1844*, Marx arguye que el Hegel de la *Fenomenología* reduce al *"hombre real"* a la "abstracción del hombre";[40] el "hombre" (insiste Marx) se construye como "autoconciencia" y por lo tanto se visualiza como "abstracción pura" y como un ser que existe meramente en el "nivel del pensamiento".[41] Esta línea de pensamiento alcanza su más famosa expresión en la aseveración de Marx de que "el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el trabajo abstractamente espiritual [*abstrakt geistig*]".[42] La objeción de que Hegel ve la práctica y la agencia práctica en términos profundamente idealistas, recibe una fuerza polémica de la propia invocación de Marx al "hombre corpóreo, real [*wirklich*], el hombre con sus pies asentados firmemente en la tierra sólida, el hombre exhalando e inhalando todos los poderes de la naturaleza".[43] El argumento de que Hegel tiene una concepción idealista de la práctica es, como podemos notar, una moneda corriente y no está restringido solamente a escritores de la tradición marxista.[44]

¿Es válida la aseveración de Marx de que Hegel tiene una concepción idealista de la práctica? Por una vez, la cuestión que estamos confrontando puede ser respondida en términos de blanco o negro. La afirmación de Marx en cuanto a que el Hegel de la

40 Marx, K. / Engels, F., *CW* 3, pág. 335.
41 *CW* 3, pág. 334.
42 *CW* 3, pág. 333. (Nota: he traducido el término *geistig* de Marx como "espiritual" – no "mental", como pone la trad. *CW* –).
43 *CW* 3, pág. 336.
44 Por ejemplo: Sartre (en su fase premarxista) se refiere al "optimismo epistemológico" de Hegel. Ver Sartre, J.-P., *Being and Nothingness*. Londres: Methuen, 1957, pág. 240.

*Fenomenología* considera la práctica en términos idealistas es equivocada. Hay que anotar tres puntos que se oponen a las aseveraciones de Marx:

(i) Hegel se refiere, sin dudas, a los individuos humanos como “autoconciencias”. *Una* autoconciencia, en sus términos, es un solo individuo humano; las *autoconciencias* son individuos humanos en plural; y la *autoconciencia* en cuanto tal es la individualidad humana en un sentido genérico. Tal uso puede o no soprender a un lector como impropio, pero no implica la necesidad de reducir la individualidad humana a la abstracción o al pensamiento. Una razón no idealista para adoptar tal uso puede ser que los individuos humanos son considerados (ciertamente, no como entidades abstractas sino) como los únicos capaces, entre los seres prácticos, de reflexionar sobre sí mismos.[45] Si esta razón para adoptar tal uso es operativa, la “autoconciencia” en tanto término cuenta como una instancia de metonimia: una “parte” del ser humano (la “parte” autorreflexiva) está siendo utilizada como un término que se refiere al “todo” práctico –reflexivo y autorreflexivo–. Por las razones dadas en el punto (iii), más abajo, una interpretación metonímica del término “autoconciencia” hace más justicia a las argumentaciones generales de Hegel que una interpretación idealista.[46]

(ii) El término *abstracción*, muy enfatizado por Marx, se introduce sin justificación en la discusión. Marx escribe acerca del tra-

45 Los animales, por ejemplo, pueden ser vistos como seres prácticos y capaces de reflexión, pero no de autorreflexión. Los humanos pueden ser vistos como seres prácticos, capaces de reflexión *y* de autorreflexión.

46 Entiendo que los términos están siendo usados “metonímicamente” y, a veces, Hegel se refiere a los individuos humanos no meramente como *autoconciencias* sino como *conciencias*, ver FE: 45-46. Entendidos como yo propongo, los términos de Hegel no tienen connotaciones idealistas.

bajo que es "abstractamente espiritual" pero, de hecho, el "espíritu" en el significado hegeliano del término está lejos de ser abstracto. El término "abstracto" es, como notaremos, ambiguo: *lo que es abstracto* puede significar *aquello que no tiene existencia concreta* o puede significar *aquello que existe en un sentido meramente conceptual*. (Sin duda, los significados se superponen). Cuando Marx escribe sobre el trabajo "abstractamente espiritual" en Hegel, pareciera que tiene ambos significados del término en mente. En realidad, sugiero, ninguno de los dos significados sirve. En cuanto al primer significado: Hegel enfatiza que, en el espíritu, están presentes, en un sentido concreto y complejo, las "formas abstractas" de Conciencia y Autoconciencia y Razón (ver FE: 260, referido anteriormente). En cuanto al segundo: Hegel piensa el "espíritu", no como algo que tiene una existencia meramente conceptual; o, en el término cotidiano, existencia "espiritual". Cuando, en un pasaje extraño, Hegel nos dice "lo que el espíritu es", hace una declaración no comprometida: el espíritu es un "*yo* [que] es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*"; o, en otras palabras, es reconocimiento mutuo (FE: 113). *Lo que el espíritu es*, en la manera amplia en que Hegel entiende el término, es relación social: podemos notar, de paso, que una semejante comprensión del término disminuye la sorpresa del lector cuando éste encuentra que un capítulo titulado "Espíritu" (*Fenomenología*, capítulo VI) está dedicado al análisis histórico. Distanciándose de la referencia de Marx al trabajo "abstractamente espiritual", podemos observar que los pasajes en los que Marx une la "autoconciencia" hegeliana a la abstracción son aquellos en los que *aquello que es abstracto* se identifica con *aquello que tiene una existencia meramente conceptual*. La imposibilidad de justificar la unión de la autoconciencia hegeliana con la abstracción, en este sentido del término, es evidente a partir del punto (i).

(iii) Aunque mis comentarios en (i) y (ii) son, sugiero, válidos en sus propios términos, corren el riesgo de hacer que un punto esencialmente simple resulte complicado. Al margen de las preguntas por cómo se entienden en la *Fenomenología* pasajes o términos específicos –“Autoconciencia”, “Espíritu”–, una mirada al tema de los capítulos “prácticos” pone en evidencia que la *práctica* para Hegel no es entendida simplemente de una manera *teórica* (o *idealista*). El capítulo IV, acerca de la “Autoconciencia”, se abre con una discusión acerca del deseo; continúa con el reconocimiento (o relación social), la lucha violenta, el trabajo y la libertad. Como vimos anteriormente, el capítulo VI (sobre el “espíritu”) contiene una discusión de la historia. ¿Por qué suponer, con Marx, que Hegel *debe* ser leído como un idealista? ¿Por qué no seguir las incitaciones de la *Fenomenología* y suponer lo contrario? Un “hombre” (o “autoconciencia”) que desea y lucha y trabaja y busca la libertad –y, además, debe ser históricamente comprendido– es, seguramente, tan “real” y “corpóreo” y está tan firmemente plantado sobre la Tierra como podría haber esperado el Marx de los *Manuscritos de 1844*.

Puede señalarse un último punto terminológico, porque él sugiere (si dejamos de lado las consideraciones polémicas) proximidad entre los pensamientos de Hegel y Marx. Cuando Marx se refiere al hombre “real” (*wirklich*), está empleando un término muy apreciado por Hegel, y que es atractivo para ambos escritores debido a sus connotaciones activas o prácticas.[47] El término sugiere un juego de palabras que ni Hegel ni Marx pueden resistir. Para Hegel,

47 Cuando, por ejemplo el Prefacio de la *Fenomenología* declara que la “sustancia viva” es “en verdad *sujeto*”, Hegel explica su significado diciendo que la sustancia (o sujeto) “es en verdad real [*wirklich*], pero solo en cuanto es el movimiento de ponerse a sí misma” (FE: 15s.).

"lo que es real *puede actuar*" (*was wirklich ist, kann wirken*).[48] Para Marx, en su *Ideología alemana*, los individuos humanos son "hombres reales, activos" (*die wirklichen, wirkenden Menschen*).[49] Una similitud en el juego de palabras no establece, por supuesto, una identidad entre los conceptos. Pero sugiere una forma que podría tomar una línea de interpretación.

## 6. Concepción de la práctica en la *Fenomenología*: de la libertad al reconocimiento

Desde la visión general hegeliana sobre la práctica, vuelvo (en esta sección de mi conferencia) a su concepto de libertad y (en la sección 7) a su concepto de reconocimiento.

En el Prefacio de la *Fenomenología*, Hegel declara que "de lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*" (FE: 16). Tal y como está, esta declaración parece paradójica. El ser *absoluto* es, entre otras cosas, un ser *libre* –o eso es lo que supone razonablemente el lector–. ¿Pero cómo es que un ser *libre* puede ser *resultado*? La aparente paradoja se disuelve si el ser absoluto (o libre) se ve como *su propio* resultado, o como *resultado de sí mismo*. Si la declaración de Hegel se comprende de esta manera, lo que nos está diciendo es que la *libertad* implica *autodeterminación*. Sugiero que la noción de autodeterminación está profundamente enraizada tanto en la *Fenomenología* como en los escritos posteriores de Hegel. Está implicada, por ejemplo, cuando en sus lecciones sobre la filosofía de la historia él nos dice que "el hombre" –a diferencia del

48 Hegel, *Science of Logic*, pág. 540.
49 Marx, K. / Engels, F., *CW* 5, pág. 36.

"animal"– "actúa de acuerdo con *fines* y se determina a sí mismo a la luz de un principio general. Le toca a él decidir qué fin elegir".[50] Los animales pueden, según Hegel, actuar deliberadamente para alcanzar fines: pero esos fines han sido implantados instintivamente. En cambio, los humanos eligen sus propios propósitos. Al elegir sus propósitos, se eligen (y, por lo tanto, se determinan) a sí mismos.[51]

La noción de *autodeterminación* tiene, podemos notar, peculiaridades lógicas, dos de las cuales inciden en el discurso de Hegel y necesitan ser comentadas aquí.

La primera peculiaridad lógica es que, cuando se describe a un individuo como autodeterminándose, él o ella, el individuo es, por así decirlo, referido dos veces. Ella o él es referido como el individuo *que es determinado* y como el individuo *que está determinando*. Porque el individuo puede *cambiarse* a sí mismo por medio de una acción autodeterminante, el individuo *que es determinado* y el individuo *que está determinando* pueden diferir –y todavía pueden seguir siendo uno y el mismo–. Esta circunstancia ha llevado a quienes escribieron sobre la autodeterminación a emplear formulaciones que (intencionalmente) contienen contradicciones o casi contradicciones. Por ejemplo Sartre se refiere al individuo humano que *es lo que no es* y *no es lo que es*.[52] Bloch resume el

50 Hegel, G.W.F., *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pág. 49. Marx (podemos notar) dice aproximadamente lo mismo cuando describe al hombre como "un ser libre" (*CW* 3, pág. 275) y cuando explica el sentido en que esto se da: "El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. Es *su actividad vital*. El hombre hace de su actividad vital el objeto de su voluntad y conciencia. Tiene una actividad vital consciente" (*CW* 3, pág. 276).

51 La misma línea de pensamiento está presente en Marx. El pasaje de Marx citado en la nota previa dice, en efecto, que los humanos (a diferencia de los animales) no *tienen* meramente propósitos: eligen los propósitos que tienen.

52 Sartre, J.-P., *Being and Nothingness*, pág. 90.

pensamiento hegeliano en el aforismo "S todavía no es P",[53] y Adorno investiga la noción de pensamiento de la no identidad.[54] Cuando Marx se refiere al "hombre" como un ser que tiene "una actividad vital consciente" (ver nota 76), sus palabras pueden ser comprendidas en un sentido doble –y, de hecho, contradictorio–. Por su parte Hegel ve la acción involucrando una *unidad de unidad y diferencia*: la autoconciencia no es "la tautología sin movimiento del yo soy yo" (FE: 108), sino un ser que existe en acción y, como tal, se destaca. Una acción libre y no contradicha no es, para Hegel, una acción en la cual está ausente la contradicción. Por el contrario, es una acción cuya naturaleza contradictoria se desarrolla de una manera plena e irrestricta. Pasar de una contradicción *a* la libertad, de ninguna manera es, para Hegel, la misma cosa que desplazar la contradicción en la cual consiste (en cuanto autodeterminación) la libertad. Sugiero que el Prefacio de la *Fenomenología* subraya el punto aquí indicado cuando, al discutir la temporalidad, contrasta "la unidad abstracta e inerte" con la "pura inquietud de la vida" (FE: 31).

La segunda peculiaridad lógica no se revela de manera directa. Aparece cuando se toma de modo conceptualmente estricto la noción de autodeterminación. Así comprendido, un ser que se determina a sí mismo es un ser que es resultado *solamente* de sí mismo; más aún, es un ser que *no puede resultar de nada aparte de sí mismo*. Esto es así porque, si el ser existiera por cortesía de alguien diferente de él mismo, podría estar condicionado por ello y dejaría de ser autodeterminante. Una implicación de esta línea

53 Bloch, E., "Dialectics and Hope" (extraído de su *Subjekt-Objekt*). En: *New German Critique* 9 (1976), pág. 8.

54 Ver Adorno, Th. W., *Negative Dialectics*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1973, págs. 146-148.

de pensamiento es que el ser autodeterminante no puede existir en una condición literalmente no libre. La línea de pensamiento aquí señalada subyace (se podría sugerir) en esa afirmación que hace Hegel en la *Fenomenología* según la cual "la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella" (FE: 24).[55] De la misma manera subyace en su afirmación en la *Enciclopedia* según la cual el espíritu (o ser autodeterminante) "tiene el poder de mantenerse a sí mismo en contradicción".[56] ¿Acaso afirman estos pasajes (en un modo idealista) que la no libertad es una ilusión? Tal lectura es demasiado apresurada. Para Hegel, una condición de no libertad humana puede tener una realidad práctica. Sin embargo, en esa condición la libertad no está literalmente ausente. Una condición de no libertad es una en que la libertad existe, aunque de una manera contradictoria o "alienada". La no libertad (podemos decir, resumiendo a Hegel) es la libertad que existe en el modo de ser negada.

Es necesaria una nota al pie a mis comentarios sobre las peculiaridades de la autodeterminación. ¿Importa –puede preguntar un lector escéptico de mi conferencia– que Hegel vea la *no libertad* como *libertad contradicha* antes que como una ausencia literal de libertad? Creo que sí. En tanto es difícil de imaginar cómo la *libertad* puede emerger de una ausencia literal de libertad, es más facil imaginar cómo, a través de un proceso de autoemancipación, es posible eliminar una contradicción a la libertad. Cuando, por ejemplo, Engels se refiere a un "ascenso" –literalmente, "un salto

55 Para una discusión sorprendente del pasaje (a lo largo de líneas diferentes de las que aquí se sugieren, ver "Hegel, Death and Sacrifice" de G. Bataille en *Yale French Studies* 78 (1990).

56 *Enciclopaedia*, pág. 382, *Zusatz*.

[*Sprung*] de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad"–,[57] parece representar la revolución como un proceso casi milagroso. (¿De dónde viene la libertad? ¿De la necesidad? ¿De la libertad misma?). Cuando Marx y Engels declaran que "la emancipación de los trabajadores solo podría ser obra de la propia clase obrera"[58] y cuando Marx escribe de la "actividad 'revolucionaria', o 'práctico-crítica'",[59] el aura de magia o milagro no desaparece totalmente –si, es decir, el pasaje proyecta la transición de un mundo *donde literalmente no hay libertad* a un mundo donde la libertad se obtiene–. La magia y la mistificación desaparecen, y la noción de autoemancipación tiene sentido si la condición de libertad que existe en la sociedad capitalista es representada como una en la que *la libertad existe* pero en una forma negada y contradicha; en una palabra: "alienada".[60]

Mi discusión sobre la concepción de la libertad de Hegel hasta ahora ha iluminado la noción de autodeterminación y sus implicaciones. En lo que resta de esta sección, me pregunto cómo debe comprenderse la autodeterminación desde el punto de vista de Hegel.

La concepción de autodeterminación llega a verse con mayor claridad, sugiero, cuando se plantea una pregunta general. En una teoría de la autodeterminación, ¿quién o qué realiza el acto de

57 Engels, F., *Anti-Duhring*. Moscú: Progress Publishers, 1969, pág. 336.

58 Marx, K. / Engels, F., *The Communist Manifesto*, Oxford University Press, 1992, pág. 48. Las palabras son de Marx, y están citadas por Engels en su Prefacio al *Manifesto*, edición inglesa, 1888.

59 Marx, K. / Engels, F., *CW* 5, pág. 3.

60 La línea de pensamiento bosquejada aquí converge, pienso, con la discusión de Bonefeld del fetichismo en Marx: "La crítica al fetichismo revela que las formas constituidas del capital son... formas en y a través de las cuales la práctica humana 'existe'" – pero "existe" en una forma pervertida: W. Bonefeld, "Social Form, Critique and Human Dignity". Disponible en: http://libcom.org, sección III.

autodeterminar? Una respuesta posible sería decir: el "yo" que ejecuta la determinación es el individuo abstracto. Tal respuesta involucra dificultades. Involucra una visión problemática de la individualidad –¿puede el individuo humano representarse convincentemente en términos asociales o solitarios?–; y, más aún, implica que hay tantas trayectorias de acción autodeterminada como individuos. Surge la pregunta por cómo se relacionan las trayectorias de la acción autodeterminante.

Por su parte, Hegel rechaza el individualismo abstracto. Ve a los sujetos humanos en términos más bien sociales y dialógicos (antes que solitarios, atómicos y "monológicos"). En su visión, es esencial para la individualidad humana que exista más de un solo individuo: "Es una *autoconciencia* [un individuo humano] *para una autoconciencia* [i.e. para *otra* autoconciencia]. Y solamente así es, en realidad, [autoconciencia]" (FE: 112).[61] Al evitar el individualismo abstracto, Hegel evita las dificultades que conlleva la noción de individualismo abstracto. ¿Cuál es, entonces, la respuesta de Hegel a mi pregunta inicial? ¿Qué tipo de "yo" cuenta como autodeterminante en la visión de Hegel?

Una respuesta burda pero efectiva es decir: el "yo" que, para Hegel, cuenta como autodeterminante no es el "yo" solitario del liberalismo, sino el "yo" visto en términos sociales e interactivos. En la representación hegeliana de la autodeterminación, los individuos hacen la determinación, pero la autodeterminación es un proceso social y los individuos existen en un modo social y "dialógico" (en lugar de solitario y "monológico").

Esta respuesta burda pero efectiva *es* así, burda y efectiva, porque deja sin resolver una dificultad. La dificultad es que las nocio-

61 Fichte señala un punto similar en su *Foundations of Natural Right*, pág. 37.

nes de individualidad social y autodeterminación parecen arrastrar en direcciones opuestas: cuanto más socialmente contextualizado es el individuo, más dependiente parece ser de circunstancias distintas de él o ella mismos (y menos autodeterminante). Parece que lo que necesita Hegel para liberar la noción de autodeterminación del individualismo abstracto, es encontrar un modo de pensamiento en el que el individuo cuente como social *y* como autodeterminante. Ningún aspecto del individuo debe verse existiendo a expensas del otro. El pensamiento que se apoya en una noción amplia de individualidad social no cumple con este requisito. Por lo contrario, propongo que lo hace el pensamiento que se apoya en la noción de reconocimiento.

Para ver cómo es este el caso, regresemos a un pasaje acerca del reconocimiento citado en mi conferencia anterior. Hegel nos dice que la autoconciencia (o la individualidad humana) existe "solo en cuanto se la reconoce" (FE: 113): esta aseveración implica que la identidad de un individuo, lo que él o ella es, depende de cómo (metafóricamente) él o ella son vistos. Tal punto de vista sobre la identidad humana tiene implicaciones para la comprensión de la autodeterminación. Dicho con más precisión, tal punto de vista puede estar relacionado con la noción de autodeterminación de dos maneras opuestas. *O bien* la opinión puede interpretarse en el sentido de que *la autodeterminación por parte del individuo es imposible*, ya que lo que él o ella es depende de la opinión de los otros. *O bien* la posición puede ser tomada como implicando que *la autodeterminación por parte del individuo es posible*, a condición de que los otros reconozcan al individuo como libre. ¿Cuál de las dos implicaciones capta el pensamiento de Hegel? Sugiero que es la segunda. Hegel considera que la individualidad humana puede

existir a través del reconocimiento y ser al mismo tiempo autodeterminante.[62]

Para presentarlo con más precisión: Hegel considera que un individuo humano puede existir a través del reconocimiento *y* ser autodeterminante si y solo si su libertad (su autodeterminación) es reconocida. Los aspectos sociales e individuales de la autodeterminación se unen si y solo si el individuo es reconocido como libre.

Las líneas de pensamiento seguidas en esta sección pueden estar relacionadas entre sí. He argumentado que Hegel no ve meramente la libertad como autodeterminación, sino que la libertad, desde su punto de vista, implica reconocimiento. Más aún, argumenté que Hegel *tiene buenas razones* para vincular la autodeterminación con el reconocimiento: a menos que se introduzca la noción de reconocimiento, es difícil ver cómo pueden ser superados los problemas concernientes, digamos, a trayectorias de acción autodeterminante que no están relacionadas entre sí. La conclusión general de esta sección es que la libertad (en el significado hegeliano del término) requiere reconocimiento: la libertad que no es reconocida es la libertad que, a lo sumo, existe en un sentido empobrecido o contradicho.

Hay que agregar una cláusula a mi conclusión general: no *todo* reconocimiento permite que la libertad florezca y exista de manera no contradictoria. La libertad llega a serlo solamente cuando se reconoce la acción autodeterminante. Para decirlo de otra manera: la libertad no contradictoria existe solamente cuando prevalece el reconocimiento mutuo.

62 Esto está, a mi entender, implícito en la referencia de Hegel a una “sustancia absoluta que en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas” (FE: 113). “Independencia”, aquí tiene connotaciones de autodeterminación.

## 7. El análisis de la práctica en la *Fenomenología*: del reconocimiento a la libertad

En la sección anterior argumentaba que, conceptualmente, la libertad en Hegel conduce al reconocimiento. En esta sección propongo que la noción de reconocimiento conduce a la noción de libertad. Invito al lector a que imagine las secciones 6 y 7 como presentado argumentaciones cuyos arcos se cruzan.

¿Qué entiende Hegel por "reconocimiento" (*Anerkennung*)?[63] Para tener una comprensión más amplia del término es conveniente considerar ciertas ideas a las que está asociado: interacción, existencia social, existencia "dialógica", reconocimiento (o reconocimiento-a-través-de-otros) y así sucesivamente. Además, hay que enfatizar una característica general del reconocimiento, tal como lo entiende Hegel: desde la perspectiva de éste, *todo lo que cada individuo es* es puesto en cuestión en el juego de reconocimiento. Hegel dice lo mismo cuando nos indica que la autoconciencia o la individualidad humana "es *en* y *para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce" (FE: 113). Una manera de resumir la línea de pensamiento de Hegel consiste en decir que, en su obra, el término "reconocimiento" no tiene solamente un significado *cognitivo*, sino también constitutivo. Es decir, el reconocimiento involucra más que *saber* algo *acerca* de un individuo. Involucra *mirar* a un

63 Aquí, no presento la noción de reconocimiento de una manera sistemática: tal presentación se sobrepondría a lo que ha sido dicho acerca del reconocimiento mutuo en la sección 3 de la conferencia 1. No todo reconocimiento es, para estar seguro, reconocimiento *mutuo* (como enfatizo en mis conferencias 3 y 4). Sin embargo, el reconocimiento mutuo es más que meramente una especie de reconocimiento entre otras, porque el reconocimiento que es *mutuo* es, únicamente, reconocimiento de tipo no contradictorio.

individuo (y la *mirada* puede ser metafórica o literal) de maneras que hacen al individuo lo que él o ella es.[64]

En una discusión del reconocimiento y la libertad, es difícil exagerar la importancia de la circunstancia de que *el reconocimiento es en Hegel constitutivo*. A primera vista, quizás, la circunstancia tiene connotaciones deterministas: si *todo lo que es cada individuo* procede del reconocimiento, ¿no debe tratarse de que los individuos son simple y únicamente productos de las maneras en que son vistos? Si nos detenemos a reflexionar un momento, es evidente que tal conclusión es errónea: si los individuos son *reconocidos libremente* y si, además, *lo que* es reconocido es una libertad autodeterminante del individuo, los individuos son constituidos de manera recognoscente; no como resultados del condicionamiento social, sino como seres que son libres real y prácticamente. Son constituidos como individuos que, en su interacción, "disfrutan de libertad e independencia".[65] En resumen, el reconocimiento mutuo es el terreno sobre el que la libertad (comprendida como acción autodeterminante) puede subsistir. Si el reconocimiento no fuera constitutivo, las nociones de libertad y existencia social tirarían hacia direcciones opuestas. La noción de *libertad social* o *libertad en y a través de otros* es fortalecida conceptualmente si la noción de reconocimiento es comprendida en términos constitutivos.

Estas observaciones acerca del reconocimiento son, aunque vitales, de carácter general y en el resto de la sección volveré sobre cuestiones que son textualmente más específicas. Mi objetivo es proporcionar un trasfondo para el debate siguiente y, al mismo

64 La noción de una *mirada* constituyente-de-identidad tiene una larga historia filosófica. Ver, entre otros, A. Smith citado en la conferencia 1 (nota 11) y Sartre, *Being and Nothingness*, págs. 252-302.

65 Ver nota 62, más arriba.

tiempo, subrayar mi afirmación de que el reconocimiento y la libertad son para Hegel ideas estrechamente entretejidas.

(i) Hegel emplea por primera vez el término "reconocimiento" en textos inéditos de su período de Jena.[66] El término no es original de Hegel: Fichte, en su *Fundamentos del derecho natural*, de 1796-1797, lo usa ampliamente; y Hegel, en lo que se refiere al "reconocimiento", parece haber estado reelaborando temas fichteanos. ¿Acaso Hegel y Fichte comprenden el "reconocimiento" de la misma manera? Una respuesta rápida es decir que hay similitudes y diferencias.[67] Las diferencias incluyen la circunstancia de que (como argumenté en mi primera conferencia) Fichte apoya rechaza la noción de "esferas" de libertad y Hegel la rechaza.[68] Además, incluyen la circunstancia de que Fichte plantea que el reconocimiento surge de una "exhortación [*Aufforderung*] al sujeto",[69] en tanto para Hegel el reconocimiento se origina en la lucha; más específicamente, en la lucha de la que surge la relación social de Amo y Esclavo.[70] Sin embargo, detrás de estas diferencias existe un amplio campo de acuerdo entre Fichte y Hegel sobre cómo debe ser visto el

66 Pienso en el *Sistema de la eticidad* de Hegel y sus lecciones de Jena sobre la filosofía del espíritu (de 1803-1804 y 1805-1806).

67 Ver, para una discusión, Williams, R.R. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*; también J.A. Clarke, "Fichte and Hegel on recognition". *British Journal of the History of Philosophy* 17/2 (2009). Además, ver D. Breazeale, "Fichte and Schelling: the Jena Period" en R.D.Solomon y K.M. Higgins (eds.), *The Age of German Idealism*. Londres y Nueva York: Routledge, 1993.

68 En palabras de Fichte: la noción de que "me atribuyo *a mí mismo* una esfera [*Sphäre*] para mi libertad, de la que excluyo al otro, y atribuyo *al otro* una esfera de la que me excluyo a mí mismo" (*Foundations*, pág. 48).

69 *Foundations*, pág. 31.

70 Puede preguntarse: ¿por qué rechaza Hegel la noción fichteana de *Aufforderung*? Una respuesta posible es que Fichte ve el origen del reconocimiento en términos que suponen sus propias premisas. Si se plantea una exhortación, ¿no se presupone ya el reconocimiento?

reconocimiento. Para Fichte, como para Hegel, los individuos humanos son libres e intrínsecamente plurales.[71] Para que la libertad se realice, los individuos deben "reconocerse mutuamente": un individuo "no puede tratar a otro como a un ser libre si ambos no se tratan entre sí como libres".[72]

(ii) Una característica llamativa de los escritos de Jena es la reaparición de lo que ha dado en llamarse el motivo de "Amo y Esclavo" (o "Señorío y Servidumbre").[73] Los pasajes sobre "Amo y Esclavo" en Hegel son difíciles de interpretar, pero se refieren, en todo o en parte, a un escenario en el que la lucha violenta culmina con un reconocimiento contradictorio o inestable; o –utilizando las palabras de la *Fenomenología*– "unilateral y desigual" (FE: 118).

En la discusión que lleva adelante Hegel sobre el reconocimiento, ¿qué significado tiene el tema de la lucha entre el Amo y Esclavo? La pregunta suscita un enjambre de interpretaciones. *¿Para qué* luchan los hombres cuando emprenden la lucha Amo-Esclavo? Para la mayoría de los comentadores de Hegel y, por supuesto, para el Hegel de la *Enciclopedia*, la lucha es *por el reconocimiento*.[74] De acuerdo con la *Fenomenología*, sin embargo, la lucha es una

71 *Foundations*, págs. 29, 37.

72 Ibíd., pág. 42.

73 Para los pasajes sobre "el Amo y el Esclavo" en los escritos de Jena de Hegel, ver Hegel, *System and First Philosophy of Spirit,* págs. 125, 138, 239-240; Rauch, *Human Spirit,* págs. 110-118; FE: 115-121.

74 Ver Kojève, *Introduction,* págs. 7, 12, 41; A. Kelly, "Notes on Hegel's Lordship and Bondage". MacIntyre, A. (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1976; Siep, L., "The Struggle for Recognition: Hegel's Dispute with Hobbes in the Jena Writings". En: O'Neill, J. (ed.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*. Nueva York: State University of New York Press, 1996, pág. 273. La lista de referencias sobre la lucha *por* el reconocimiento podría extenderse indefinidamente. Nótese que un ítem prominente en tal lista sería el Hegel tardío: ver *Enciclopaedia*, parágrafo 432 (sobre *Kampf des Anerkennens*).

en la que "cada cual tiende, pues, a la muerte del otro" (FE: 116); y la noción de lucha *por la supervivencia* se vuelve central en el cuadro que traza Hegel. ¿Quiénes son los protagonistas de la lucha? Aquí confrontamos una serie de posibilidades: ¿Hegel ve a los protagonistas como individuos cuasi animales que funcionan en el nivel del puro "deseo" (y todavía no de "reconocimiento")?[75] ¿Los protagonistas son propietarios?[76] ¿Los protagonistas son jefes de clanes y/o familias que se enfrentan entre sí bajo una "condición prelegal"?[77] ¿Son los pasajes sobre Amo-Esclavo una discusión de "la transición [...] de la sociedad "natural" (*i.e.*, patriarcal) a una propiamente política"?[78] Quedan más preguntas acerca de los pasajes sobre Amo-Esclavo. ¿Cuán significativas son las diferencias entre tales pasajes? ¿Deben ser leídos estos pasajes como "condensados" o "sobredeterminados" (en el significado freudiano de estos términos), y como referidos a un conjunto de temas e ideas que no están claramente diferenciados?

(iii) En la *Fenomenología*, la discusión de Hegel sobre el reconocimiento –que incluye la famosa sección sobre Amo-Esclavo– está precedida por una larga discusión acerca del "deseo" (FE: 107-113). El paso del deseo al reconocimiento se describe como "el [primer] punto de viraje" de la *Fenomenología*; un punto de viraje

75 Esta posibilidad es sugerida por el lugar que ocupa la sección sobre Amo-Esclavo –entre, en efecto, la discusión de la *Fenomenología* sobre el "deseo" y su subsiguiente discusión sobre el "espíritu" (o sobre la historia humana)–.
76 Esto está implicado, especialmente, en las lecciones de Hegel de 1805-1806. (Ver Rauch, págs. 114s., sobre la noción de propiedad como excluyente para los otros). Nótese que Hegel, si es leído con la noción de propiedad-como-exclusión en mente, cuenta como (en efecto) un crítico temprano del "individualismo posesivo"; o, al menos, como un escritor que comienza a partir del punto en que Rousseau termina en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*.
77 Williams, *Hegel's Ethics*, pág. 96; ver también pág. 98.
78 H.S. Harris, nota editorial en Hegel, *System*... pág. 235.

en el que la discusión "se aparta... para marchar hacia el día espiritual del presente" (FE: 113). ¿Cómo hemos de entender la relación entre el deseo y el reconocimiento, según Hegel?

Hay dos posibles respuestas (que no se excluyen mutuamente). Primero, la sección referida al "deseo" puede verse como una discusión de aspectos monológicos de la individualidad –aspectos que los humanos y los animales tienen en común–, en tanto que la sección sobre el "reconocimiento" puede verse poniendo en evidencia aspectos dialógicos y distintivamente humanos dentro de aspectos de la individualidad. El avance de una a otra discusión es un paso hacia "el día del presente" porque el "ahora" de la *Fenomenología* es un "ahora" en que se logra el reconocimiento mutuo. Segundo, "deseo" y "reconocimiento", tal y como son discutidos por Hegel, se relacionan con la libertad de maneras fundamentalmente diferentes.[79] Si los seres *humanos* fuesen seres *meramente deseantes*, la libertad (entendida como autodeterminación) estaría lejos del alcance de los humanos: y es así porque los seres *meramente deseantes* dependen del objeto deseado. La "experiencia" del deseo hace que la subjetividad deseante "pas[e] por la experiencia de la independencia de su objeto"; si el deseo es satisfecho, el "objeto" del deseo reaparece y "así... el deseo"[80] (FE: 111-112). Sin embargo, la libertad sin contradicciones se puede lograr porque los hombres no son solo seres deseantes, sino también seres recognoscentes. La

79 La nitidez del contraste entre el deseo *monológico* y el *reconocimiento dialógico* puede tal vez ser desafiada sobre la base de que Hegel prevé la posibilidad de *deseo de otra autoconciencia* (FE: 112). ¿No equipara Kojève el *deseo del deseo* (esto es, *el deseo de otra autoconciencia*) con el *deseo de reconocimiento* (Kojève, A., *Introduction*, págs. 5-7)? Mi respuesta es que el *deseo de otra autoconciencia* no es aún, para Hegel, *reconocimiento de otra autoconciencia*. Es reconocimiento visto (inadecuadamente) desde el punto de vista monológico del deseo. Kojève *degrada* el reconocimiento a deseo, en una manera reduccionista.

80 [N. del T.]: En la traducción al castellano de la *Fenomenología del Espíritu*, se traduce como "apetencia".

libertad puede lograrse porque, en un mundo de reconocimiento mutuo, los individuos son considerados constitutivamente como libres.

Retomaré varios de estos temas (i a iii) en mi tercera conferencia; allí se propone una lectura de la sección de la *Fenomenología* sobre Amo-Esclavo. Por el momento, me limito a señalar los puntos relevantes de la relación entre la libertad y el reconocimiento. Esto es explícito cuando se plantean los puntos primero y tercero. En el caso del segundo, la relación está implícita; sin embargo, es potente porque (como veremos) la sección de la *Fenomenología* sobre el Amo y el Esclavo introduce una interpretación de la historia donde la libertad y el reconocimiento son temas vinculados.

Mi discusión anterior ha señalado la cercanía conceptual de la libertad hegeliana y el reconocimiento hegeliano: para concluir la presente sección, enfatizo (a costa de ser repetitivo) *cuán estrecha* es la conexión entre libertad y reconocimiento. ¿Está el reconocimiento *vagamente asociado* con la libertad, tal como lo ve Hegel? ¿O Hegel considera que la noción de reconocimiento está incompleta hasta que es introducida la noción de libertad? Este último es el caso. Podemos notar que, para Hegel, el reconocimiento es un proceso recíproco de ida y vuelta, en el sentido que hemos visto en la primera conferencia.[81] Apoya la idea de que el reconocimiento *cuenta como reconocimiento* solo si él, en sí mismo, es reconocido:

81 Nótese que la referencia de Hegel a la reciprocidad –"cada una hace lo que exige de la otra" (FE: 114) – y su declaración de que los individuos "*se reconocen* como *reconociéndose mutuamente*" (FE: 114, aparece en un pasaje que establece el "concepto" general (FE: 115) del reconocimiento, *no* en un pasaje dedicado específicamente al reconocimiento mutuo. Esta circunstancia no impugna la afirmación de que el *reconocimiento mutuo* tiene un lugar específico –un lugar especialmente *vital*– en la argumentación de Hegel. Lo que se indica es que, para Hegel, el reconocimiento es contradicho o "alienado" a menos que entre en escena el juego de vaivén del reconocimiento mutuo.

el reconocimiento que es “unilateral y desigual” (FE: 118) es un reconocimiento que existe en una forma inestable y autocontradictoria. Aún más, Hegel considera que el reconocimiento *cuenta como tal* solamente cuando se da libremente, y cuando la libertad de un acto de reconocimiento es reconocida por su parte. El resultado de estas reflexiones es que, para Hegel, el reconocimiento florece –existe en sus propios términos, en una manera “no alienada” o no contradictoria– solo cuando *la libertad* es reconocida o vista. Del mismo modo que la libertad no contradicha presupone el reconocimiento mutuo, el reconocimiento no contradicho existe solamente allí donde se consigue la libertad universal.

## 8. El análisis de la práctica en la *Fenomenología*: reconocimiento mutuo

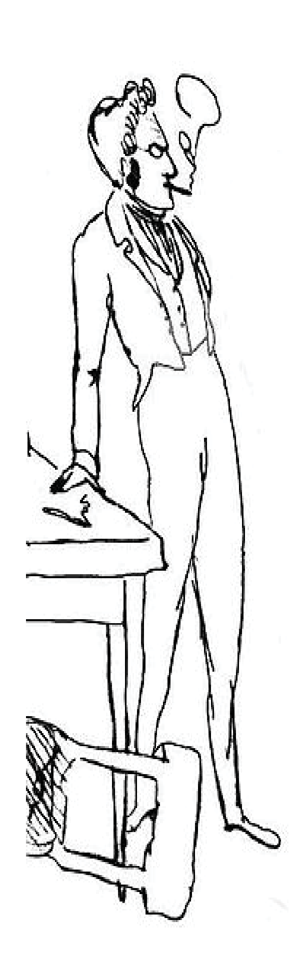
He argumentado que, para Hegel, *la libertad involucra reconocimiento* y *el reconocimiento involucra libertad*. La libertad y el reconocimiento existen juntos, si es que existen. Una historia de la libertad es una historia del reconocimiento, tanto como una historia del reconocimiento es una historia de la libertad. Un concepto de libertad que pretenda desvincularse del reconocimiento es (al igual que un concepto de reconocimiento que pretenda liberarse de su compromiso con la libertad) una contradicción en los términos.[82]

Mi argumentación en el sentido de que libertad y reconocimiento son conceptos vinculados permite elaborar otra conclusión:

82 Un ejemplo de un concepto de la libertad que es turbado por el reconocimiento puede ser la libertad “negativa”. Un ejemplo de un concepto de reconocimiento que no se quiera mezclar con la libertad puede ser una imagen del yo y otra formulada en términos “objetivos” y “sociológicos”.

para que *la libertad* exista en sus propios términos, sin contradicción, y para que el reconocimiento exista en sus propios términos y sin contradicción, tiene que estar en juego el reconocimiento mutuo. Mi primera conferencia enfatizó la centralidad del reconocimiento mutuo para el desafío que presenta la *Fenomenología*. La primera mitad de la presente conferencia señaló que el horizonte del reconocimiento mutuo fue un elemento central en la vida de Hegel. Las secciones finales sugieren que el reconocimiento mutuo es el centro de gravedad conceptual alrededor del cual giran las discusiones en la *Fenomenología*. En las conferencias que siguen, llevo los temas de la libertad y el reconocimiento y del reconocimiento mutuo en dirección a una ocupación más detallada con el texto de Hegel.

# CONFERENCIA 3



# Hegel: el comienzo de la historia*

En la segunda parte de mi anterior conferencia discutí las nociones hegelianas de libertad y reconocimiento. Argumenté que para Hegel libertad y reconocimiento se involucran mutuamente. Cada uno (propongo) llega a ser y existe en una forma no contradictoria solo cuando el otro está presente y se logra un reconocimiento mutuo.

En la presente conferencia y en la que sigue, cambia el carácter de mi discusión. Sigo explorando la práctica y, más específicamente, la libertad y el reconocimiento como temas en la *Fenomenología*. Sin embargo, lo hago desplazando la atención desde la libertad y el reconocimiento *como ideas* hacia la libertad y el reconocimiento *como experiencias*. En la terminología de Hegel: mientras en las páginas 113-115 de la *Fenomenología* toma en cuenta el "concepto puro de reconocimiento", en las páginas siguientes considera el

* Traducción de Alba Invernizzi.

reconocimiento tal como "aparece para la autoconciencia" (FE: 115). En mi discusión hay un desplazamiento similar.

Este es un desplazamiento que nos aproxima a los detalles –por así decirlo, la textura– de la discusión de Hegel. Ya sea en parte o como un todo, la *Fenomenología* es una *fenomenología*: lo que se espera encontrar en la discusión que contiene es un foco puesto en la experiencia y en el "aparecer", más que en los conceptos tomados abstractamente. ¿Qué es lo que entiende por fenomenología la *Fenomenología* de Hegel? Como era de esperar, la pregunta suscita tantas respuestas diferentes como intérpretes de Hegel existen. Sin ponernos a discutir este punto aquí, sugiero que (para el Hegel de la *Fenomenología*) una discusión fenomenológica toma como punto de partida la manera en que una situación se les presenta a aquellos que se encuentran en esa situación.

¿Qué clase de experiencias emerge cuando se desplaza la discusión de la libertad y el reconocimiento desde un registro *conceptual* a un registro *fenomenológico*? Para Hegel, las experiencias son históricas. Dicho de otra manera, la discusión fenomenológica toma como punto de partida los modos en que son vividas las situaciones *históricas* específicas. Si seguimos a Hegel al hacer la transición de un punto de vista conceptualista a uno experiencial o fenomenológico, nuestra primera tarea es comprender qué es la historia según la *Fenomenología*.

## 1. Hegel acerca de la historia: observaciones generales

¿Cómo entiende Hegel la historia? Por primera vez una pregunta aparentemente abrumadora puede responderse en términos directos. Para Hegel –o más bien, para el Hegel de la *Fenomenolo-*

*gía*–, la historia es una *historia del reconocimiento***.** Más específicamente, es una historia de las formas que asume el reconocimiento. Dado que el reconocimiento y la libertad van unidos, la historia es al mismo tiempo una *historia de la libertad*, o de las formas en las que existe la libertad.[1]

En general ¿cómo concibe Hegel las *formas de reconocimiento* y las *de libertad* que han aparecido en la historia? Sin excepción, son formas en las que el reconocimiento equivale al mal reconocimiento y en las que la autodeterminación es reconocida en una manera distorsionada. Sin duda, son formas de *reconocimiento* y de *libertad*; pero se trata de formas en las que libertad y el reconocimiento existen de manera alienada o contradictoria.

Teniendo en mente estos comentarios, podemos resumir la imagen de la historia presentada en la *Fenomenología*. El Hegel de la *Fenomenología* piensa la historia como un proceso que *comienza* con la entrada en escena del reconocimiento (no importa cuán alienado o contradictorio) y *finaliza* cuando llega a su conclusión un análisis de las formas de reconocimiento. Más específicamente: Hegel piensa la historia como *comenzando* a partir de una lucha violenta; una lucha que no es realmente una lucha *por* el reconocimiento, sino una de la cual emerge el reconocimiento. Cree que la forma de reconocimiento que surge de la lucha es "unilateral y desigual" (FE: 118); y, por tanto, contradictoria. Tomando como punto de partida esta imagen del comienzo de la historia, continúa imaginando el curso de la historia como un "trabajo" largo y arduo a través del cual el reconocimiento, que es "unilateral y desigual", se transforma en reconocimiento mutuo (ver FE: 115, 373, 376, 380-

1 La noción de libertad como principio rector en la historia es enfatizada en Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pág. 54.

381). La historia *termina* –o, dicho de otra manera, se ha narrado el relato del reconocimiento– cuando el reconocimiento existe de manera mutua y, por lo tanto, no alienada o contradictoria.

Resumida de tal manera, la imagen de la historia que nos presenta la *Fenomenología* es esencialmente simple: así como la historia es imaginada por Hegel como *comenzando* cuando emerge un reconocimiento "unilateral y desigual", así también es imaginada como *terminando* cuando empieza a existir el reconocimiento mutuo. Es cierto que, en parte, esta apariencia de simplicidad es el resultado del nivel de abstracción en el que se sitúan mis comentarios: si examinamos con más detalle el texto de la *Fenomenología*, pronto se hace evidente que, entre el comienzo y el final de la historia hegeliana, se puede trazar una secuencia compleja de formas de reconocimiento más o menos distorsionadas o incompletas; en efecto, formas de *mal* reconocimiento. Las formas del mal reconocimiento no solo involucran el reconocimiento que es unilateral y desigual, sino también el reconocimiento en el que es reconocida solo una parte del individuo en cuestión –en la mayoría de los casos, la parte *universal*[2]–. Sin embargo, la aparente simplicidad no es totalmente engañosa. De hecho, Hegel (propongo) piensa la historia como teniendo un principio y un fin. Y ve este comienzo y este fin, en líneas generales, en los términos indicados aquí.

2 Tal es el caso cuando el reconocimiento avanza en términos de definiciones de rol. Las definiciones de rol (podemos notar) implican universalidad abstracta: los individuos pueden asumir uno y el mismo rol a pesar de sus diferencias entre ellos. Cuando el reconocimiento está estructurado en términos de definiciones de rol, las características que diferencian a los individuos particulares ya no importan. Si esto es así, entonces (por poner un ejemplo) el reconocimiento entre los individuos que asumen el rol de "propietario" cuenta como mal reconocimiento; y esto, independientemente cuán *recíproco* puede ser el reconocimiento (más estrictamente: el mal reconocimiento). Ver Marx, citado en la conferencia 1, nota al pie 14.

Mis comentarios acerca de la imagen de la historia que se traza en la *Fenomenología* se enfocaron en el tema del reconocimiento. ¿Cómo puede relacionarse con lo que he dicho el tema de la libertad?

Mi respuesta a esta pregunta es doble. Primero, respondo que lo que se ha dicho con respecto al reconocimiento es válido también para el tema de la libertad. Cuando el reconocimiento es unilateral y desigual, la libertad existe en una manera contradictoria, y cuando el reconocimiento es mutuo, la libertad existe de manera no contradictoria. Segundo, respondo que un énfasis en la libertad tiene implicaciones en la manera en que debe comprenderse la *historia del reconocimiento*. He sugerido que, para Hegel, la historia es un "trabajo" a través del cual se suprime lo que contradice el reconocimiento y la libertad. ¿Qué imagen deberíamos tener de este "trabajo"? Si el "trabajo" es realizado por seres autodeterminantes, el curso de la historia no puede ser predeterminado; ni el curso de la historia puede ser visto como el despliegue de un propósito previamente dado. Tanto la concepción *determinista* como la concepción *teleológica* de la historia quedan excluidas.[3] En lugar de eso, una historia del reconocimiento que sea a la vez una historia de la libertad es aquella en la que (en las palabras de Kojève) se desarrollan acciones "imprevisibles" e "indeducibles".[4] Es una historia en la que todas y cada una de las acciones podrían haber sido diferentes: si la historia ha conducido al reconocimiento mutuo, como sostiene Hegel, esto solo ha sido así porque se ha *retomado* y *llevado adelante* la libertad como valor, en cada momento decisivo, y en una manera no predeterminada y de final abierto.

3 Si esto es así, habría que dejar atrás la noción de "la astucia de la razón" del Hegel "tardío" (Ver *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, pág. 89).

4 Kojève A., *Introduction to the Reading of Hegel*, pág. 8; ver también pág. 43.

Aquí podemos notar una implicación de lo que acabamos de decir acerca de la libertad y la historia. Mis comentarios sugieren que, para el Hegel de la *Fenomenología*, las acciones históricas podrían haber sido diferentes de las que realmente se llevaron a cabo. Si Hegel creía que ese era el caso, es poco probable que hubiera creído que la historia solo *podía* tener un resultado mutuamente recognoscente; o que, en 1806-1807, se había cumplido un plan preestablecido. Su posición más probable frente al reconocimiento mutuo de su época es que no existió porque era necesario, sino como un acontecimiento verdadero. Los capítulos históricos de la *Fenomenología* pueden leerse como un intento de seguir los pasos –los pasos inteligibles fenomenológicamente, pero "indeducibles"– que condujeron a este resultado fáctico.

La presente conferencia y la que sigue exploran, sucesivamente, los procesos por los cuales comienza y finaliza la historia (según la *Fenomenología*). El propósito general de mi discusión es profundizar nuestra comprensión del pensamiento fenomenológico. Al mismo tiempo, intento mostrar cómo la historia –o, por lo menos el principio y el fin de la historia– puede imaginarse en términos fenomenológicos; o, por así decirlo, en términos de "primera persona".

## 2. Una nota sobre el "deseo" y el "reconocimiento" en el capítulo IV de la *Fenomenología*

En la sección 7 de mi conferencia anterior, comentaba que Hegel considera el reconocimiento como algo que se origina en la lucha Amo-Esclavo –o, más exactamente, en la lucha que conduce a una relación Amo-Esclavo–; y observé que, en la *Fenomenología*,

tiene lugar una discusión sobre el "deseo" antes de que se introduzca el tema del "reconocimiento". En un momento volveré a la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología*, pero antes de hacerlo ofrezco un comentario relacionado con el complejo texto hegeliano.

La discusión de Hegel acerca del deseo, el reconocimiento y la dialéctica Amo-Esclavo aparece en el capítulo IV de la *Fenomenología*. Hasta ahora he señalado dos puntos generales con relación al capítulo IV y aquí se los recuerdo al lector. En primer lugar dije que el tema del capítulo le llega por sorpresa al que lee por primera vez la obra: de las discusiones acerca de la epistemología que se desarrollan en los capítulos I a III, Hegel pasa a tópicos de tipo más "práctico" que "teórico". En segundo lugar, dije que el capítulo discute la "autoconciencia"; o, en términos no hegelianos, la individualidad humana. He sugerido que Hegel ve al individuo humano existiendo en términos profundamente prácticos.

Si la transición de Hegel *al* capítulo IV llama la atención del lector como (a primera vista) enigmática, la línea de pensamiento que él sigue *dentro* del capítulo es igualmente difícil de aprehender. Algunas características enigmáticas (o potencialmente enigmáticas) de la línea de pensamiento de Hegel *dentro* del capítulo se expresan como preguntas y son las siguientes: ¿por qué el capítulo comienza con una discusión del "*deseo* en general" ("en general, *apetencia*", FE: 108) y continúa con la discusión acerca del objeto deseado (FE: 108-111) y el sujeto que desea (FE: 111-113), sucesivamente? ¿Por qué la discusión sobre el "deseo" va seguida por una serie de páginas (FE: 113-115) que perfilan el concepto de "reconocimiento"?; y ¿por qué cuando se pregunta cómo el reconocimiento "aparece para la autoconciencia" (FE: 115), surge

una descripción de la lucha violenta (FE: 115-117) y un relato de Señorío-Servidumbre (FE: 117-121)? Finalmente, ¿por qué la Sección sobre Amo-Esclavo continúa en el resto del capítulo con una extensa sección sobre la libertad, titulada "Estoicismo, Escepticismo y la Conciencia Desventurada" (FE: 121-139)? No es mi intención responder aquí a esas preguntas de manera sistemática o en detalle. No obstante, ofrezco sugerencias acerca de cómo pueden verse las secciones en ese capítulo de Hegel.

Primero, las discusiones de Hegel acerca de "deseo" y "reconocimiento" pueden ser vistas como relatos sobre las dimensiones fundamentales de la autoconciencia (o la individualidad humana). Formulado de otro modo, pueden ser vistas como formas que puede tomar la autoconciencia (o individualidad humana). ¿Por qué Hegel da importancia a esta distinción? Sugiero que se debe a que considera que los *humanos no podrían alcanzar la libertad* si solamente fuesen criaturas de "deseo". Es solo porque los humanos son (no meramente deseantes sino) seres recognoscentes que pueden ser libres. ¿Qué privaría a los humanos de ser libres si fueran seres meramente deseantes? La respuesta de Hegel es que la "experiencia" del deseo hace consciente al sujeto que desea de "la independencia de su objeto [deseado]". Si el deseo es satisfecho o gratificado, todo lo que eso significa (él considera) es que el objeto deseado puede reaparecer, y también "el deseo" ("la apetencia", FE: 112). Hegel está cuestionando que si el deseo fue satisfecho, una situación de heteronomía (o dependencia del objeto) no podría superarse sino simplemente reproducirse. ¿Qué es lo que permite que los seres humanos *qua* recognoscentes lleguen a ser libres? La respuesta de Hegel es que la libertad de un individuo puede ser reconocida, de manera constitutiva, por otros individuos (ver FE: 112-

113).[5] Se puede notar aquí una implicación de la línea de pensamiento adscrita a Hegel: un "País de Jauja" en el que se garantiza la gratificación inmediata del deseo no es aún una tierra en la que existe la libertad.

Segundo, la famosa y vívida sección del Amo-Esclavo (FE: 115-121) puede verse como el intento de responder a la pregunta: ¿cómo se origina o llega a existir el reconocimiento? Dicho de otra forma, ¿cómo comienza *la historia del reconocimiento*?[6] Mi sugerencia de que la sección del Amo-Esclavo en la *Fenomenología* ofrece una explicación del comienzo de la historia, va a ser, espero, convincente una vez que haya sido explorada en detalle. Aquí limito mis comentarios a un asunto específico. Si (como argumentaré) Hegel considera el reconocimiento como resultado de la lucha ¿quiere eso decir que considera que el ser humano es intrínsecamente agresivo? Una tal conclusión me parece apresurada. En la sección sobre Amo-Esclavo, el argumento de Hegel no puede ser en el sentido de que los individuos tienen tendencias violentas, sino en el sentido de que *a menos que* (alguna vez y por alguna razón) *sí* haya tenido lugar una lucha, el reconocimiento no habría llegado a existir… y la historia no habría comenzado. La circunstancia de que la historia *sí* comenzó sugiere que (alguna vez) una pelea tuvo lugar. ¿Es ésta la línea de la argumentación de Hegel? El texto de la *Fenomenología* se presta a tal interpretación.[7]

5 Para emplear la terminología utilizada en mi conferencia 1: es solamente porque los humanos son seres recognoscentes que la libertad a través de otros individuos –o la libertad en asociación con otros individuos– es posible. Sobre la fuerza constitutiva del reconocimiento, ver conferencia 2.

6 La insistencia de Kojève (por ejemplo: *Introduction*, pág. 7) en que la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología* debe leerse como un relato del origen del reconocimiento –y, por lo tanto, de la historia– me parece una de sus más valiosas contribuciones (si bien también de las más controversiales).

7 Ver, FE: 116s.; Hegel parece pensar la "lucha" en esta manera orientada según un "a menos que" (o cuasi trascendental). Kojève comparte la misma aproximación.

Tercero, la sección que finaliza el capítulo sobre "Estoicismo, Escepticismo y la Conciencia Desventurada" –en especial donde se discute la noción de "Conciencia Desventurada" (FE: 127-*ss*)– puede ser considerada razonablemente como un análisis de las "Ideologías del Esclavo", tal como propone Kojève.[8] Esto es: la sección puede ser vista como un análisis de cómo imaginan la libertad los individuos alienados (no libres y no reconocidos). Sin embargo, si la sección es considerada *simplemente* una continuación del pasaje sobre Amo-Esclavo, no se ve su significación completa. Un modo alternativo de ver la sección es, efectivamente, considerarla como un segmento desplazado del análisis histórico que nos presenta el capítulo IV de la *Fenomenología*. La idea subyacente a la exposición de Hegel acerca de la "Conciencia Desventurada" es, que debido a la alienación en *este* mundo, las nociones de existencia libre y no alienada son proyectadas en un más allá ultramundano y, por definición, un más allá inalcanzable.[9] Precisamente la misma idea está presente cuando, de acuerdo con el capítulo VI, la alienación en el mundo práctico "tiene [...] su oposición en su *más allá*" (FE: 287), con la consecuencia de que surge un mundo humano que es "doble, separado y contrapuesto" (FE: 288). Efectivamente, la sección sobre la Conciencia Desventurada en el capítulo IV aporta detalles acerca de la conciencia doble y dividida a la que se refiere el capítulo VI. En una palabra, la sección sobre la Conciencia Desventurada, si bien importante, está mal ubicada en la argumentación que presenta la *Fenomenología*. Se puede de-

8 Kojève A., *Introduction*, pág. 53.

9 El filósofo que expresa el punto de vista de la "Conciencia Desventurada" de Hegel es Boecio –sobre el que Hegel puede estar formulando su discusión–. Boecio (ca. 480-524 d.C.) languideció en prisión, amando (más que teniendo o disfrutando) la sabiduría. Su *Consolación de la Filosofía* explica cómo lo visitó la propia "Filosofía" y le explicó la naturaleza de la eternidad.

cir brevemente que un aspecto no menos importante de la sección es que la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach –de acuerdo con la cual estas alienaciones mundanas son la clave para el concepto cristiano de Dios– y la referencia de Marx a la religión como opio de los pueblos[10] continúan directamente la línea de pensamiento que acabo de delinear.

## 3. La sección sobre el Amo y el Esclavo en la *Fenomenología*

Paso de la estructura del capítulo IV de la *Fenomenología* al contenido de la sección sobre Amo-Esclavo. Primero que nada, presento un resumen o (por así decirlo) el relato que cuenta la sección sobre Amo-Esclavo (o "Señorío-Servidumbre"). Este resumen sirve como base para la siguiente interpretación.

La sección se abre con la exposición de una "lucha a vida o muerte" (FE: 116) entre autoconciencias (o individuos humanos). Como argumentaré, mucho depende de cómo se comprende esta lucha –¿qué la motiva?, *¿para qué* es esa lucha?–; pero, por el momento, señalo el hecho de la lucha sin entrar en detalles.

El resultado de la lucha es la sumisión, motivada por el "temor absoluto" (FE: 119; 120) de una autoconciencia hacia la otra. La autoconciencia que se somete, y que deviene en Esclavo, reconoce la autoridad del Amo. Por contraste, la autoconciencia que vence, y deviene en Amo, considera al Esclavo como habitando un reino de "coseidad" (*Dingheit*) subhumana (FE: 117): aunque el Esclavo reconoce al Amo, y reconoce el reconocimiento del Amo, el Amo

10 Marx, Karl / Engels, Friedrich, *CW* , 3, pág.175.

niega el estatuto humano que podría permitir que el reconocimiento ofrecido por el Esclavo sea por su parte reconocido.

En las restantes páginas de la sección, Hegel explora la lógica interna del reconocimiento "unilateral y desigual" (FE: 118) que conlleva la relación Amo-Esclavo. Inicialmente, en la relación Amo-Esclavo, es el Amo quien aparece como la autoconciencia *esencial* e *independiente*; sin embargo, enseguida, se hace evidente que "la *verdad* de la conciencia independiente es [...] la *conciencia servil* [del Esclavo]" (FE: 119). Ocurre que el Amo *depende* del Esclavo, y esta dependencia toma varias formas. En primer lugar, el Amo depende del trabajo que realiza el Esclavo para la satisfacción de su deseo. Además, y más importante, el Amo depende del Esclavo para el reconocimiento de su estatus social "dominante". Lo crucial en esta última forma de dependencia es que, como he señalado, el reconocimiento por parte del Esclavo es un reconocimiento que el Amo desprecia y niega. El Amo (para contar como Amo) depende del reconocimiento de aquel al que él (como Amo) considera despreciable. El Amo depende del Esclavo para algo –a saber, el reconocimiento– que, a los ojos del Amo, el Esclavo no puede suministrar.

Podemos indicar una implicación de esta lógica interna que acabo de trazar. Es que un reconocimiento unilateral y desigual (o reconocimiento Amo-Esclavo) no es sencillamente degradante. Es inherentemente inestable. El reconocimiento involucrado es reconocimiento que existe en una manera contradictoria o, más bien, autocontradictoria. Cuando el Amo menosprecia el reconocimiento que ofrece el Esclavo, resalta la necesidad que él tiene de este reconocimiento; y cuando el Amo siente la necesidad del reconocimiento del Esclavo, este reconocimiento se evapora (desde el punto de vista del Amo).

Los comentarios finales de Hegel en la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología* retornan al tema del trabajo del Esclavo. Enfatizan que el trabajo construye un mundo de "objetividad y permanencia" (FE: 120):[11] así, el trabajo realizado por el Esclavo no solo satisface los deseos fugaces del Amo, sino que crea un reino humano. Sin embargo, Hegel tiene presente que el "temor" y la "acción formativa" son, por igual, aspectos del trabajo realizado para un Amo (FE: 120). El trabajo [*labour*] dentro del contexto de la relación Amo-Esclavo sigue siendo trabajo alienado, no importa que tan creador-de-mundo sea ese trabajo.

## 4. La sección de la *Fenomenología* sobre Amo-Esclavo como un análisis del comienzo del reconocimiento

Mi sugerencia es que la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología* es una respuesta a la pregunta: ¿cómo comienza el reconocimiento? El "relato" que nos narra esta sección es un relato que comienza en un mundo donde el reconocimiento (como un hecho o aun como una cuestión) es inexistente, y se cierra en un mundo donde el reconocimiento –en una forma sin duda unilateral y contradictoria– prevalece. Dicho de otra manera, es una historia que se abre en un mundo sin historia y sin relaciones sociales, y se cierra en un mundo donde están en juego la historia y las relaciones sociales.

¿Es posible leer la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología* tal como se sugiere aquí? Creo que es posible. Sin embargo,

11 [N. de la T.]: La traducción literal de la frase en FE: 120 es: "el lado *objetivo* o la *subsistencia*".

para comprender el *sentido* en el que se puede, es preciso hacer una observación preliminar.

Mi observación puede presentarse en tres etapas. Primero, hay que observar que un análisis sobre el origen del reconocimiento no debe presuponer el reconocimiento, cuyo origen pretende mostrar. Esta observación es indiscutible. Segundo, hay que observar que un análisis del origen del reconocimiento evita el círculo vicioso solamente si no se asumen ni la existencia del reconocimiento ni, por supuesto, la cuestión del reconocimiento. Con la expresión *cuestión del reconocimiento* simplemente quiero decir, aquí, reconocimiento como un concepto de pensamiento o idea en la mente de los individuos. Se podría argumentar, en contra de mi segunda observación, que solo la *existencia* (y no la *cuestión*) del reconocimiento tiene que estar ausente si se quiere desarrollar un análisis no circular de los orígenes. Me resisto a esta observación porque, para que un análisis del origen del reconocimiento sea convincente, no tiene que haber *la menor sospecha* de que se presupone el reconocimiento (de hecho, o como idea). Mi segunda observación es (considero) solo un poco menos indiscutible que la primera.

Mi tercera observación se mueve hacia un terreno controversial. Si se quiere evitar el la circularidad viciosa, y si un relato del origen del reconocimiento debe evitar presuponer el reconocimiento aun como problema, el reconocimiento no puede originarse a partir de la lucha *por el reconocimiento*. En la noción de una lucha *por el reconocimiento*, se da por supuesta la cuestión –si no la existencia– del reconocimiento. Dicho de otra manera, una lucha *por el reconocimiento* es una lucha entre individuos que ya han captado qué significa la idea de reconocimiento. Tal lucha es una entre individuos para quienes la idea de reconocimiento es familiar, y es así

antes de que comience la lucha. Una lucha entre individuos que ya están familiarizados con la idea de reconocimiento puede ser una lucha *acerca* del reconocimiento, pero no puede (sin circularidad) ser una lucha con la que inicia el reconocimiento.

Mi tercera observación se mueve en un campo controversial, porque hay un consenso abrumador entre los comentadores de Hegel de que la "lucha a vida o muerte" a la que Hegel se refiere es una lucha por el reconocimiento.[12] Hegel mismo, en su *Enciclopedia*, se refiere a una "lucha por [o del] reconocimiento" [*Kampf des Anerkennens*].[13] Frente a lo que aparece como oposición unánime, quizás parezca una tontería insistir en que la sección de la *Fenomenología* sobre Amo-Esclavo puede leerse de tal manera que esté ausente la noción de una lucha por el reconocimiento. Y, sin embargo, tal es el caso.

Antes de tratar de mostrar que tal *es* el caso, comento brevemente una dificultad verbal. ¿Podemos estar seguros de que, cuando los comentadores se refieren a una lucha por el reconocimiento, tienen en mente lucha *por el reconocimiento* en un sentido literal? ¿No puede ser que la frase "lucha por el reconocimiento" sea general, que cubra la lucha no solo *por* sino también *acerca del* reconocimiento? Aunque debo admitir que no es fácil detectar sutilezas, no tengo ninguna duda de que la mayoría de los comentadores tienen en mente la lucha *por* el reconocimiento. La lectura

12 Ver, para referencias sobre *la lucha por el reconocimiento*, Kojève, *Introduction,* págs. 7, 11-12, 41; A. Kelly "Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage'". En: MacIntyre, A. (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976, pág. 195; A. Honneth, *The Struggle for Recognition*. Cambridge: Polity Press, 1995, especialmente págs. 62, 145; L. Siep in J. O'Neill (ed.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*. Nueva York: State University of New York, 1996, pág. 273; R. Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Londres: Routledge, 2002, págs. 77-78; F. Beiser, 2005, pág. 187.

13 *Enciclopaedia,* parágrafos 432-433.

de la sección sobre Amo-Esclavo que propongo no solo parece ser, sino que es herética.

¿Cómo podría leerse la sección sobre Amo-Esclavo *menos* la noción de la lucha por el reconocimiento? En este punto, mi discusión avanza más lentamente. O, más bien, le pide al lector que piense con mucho cuidado acerca de una secuencia de hechos que podría durar solo segundos en tiempo "real".

Los hechos son los que ocurren entre el comienzo y el final de la "lucha a vida o muerte" de la sección sobre Amo-Esclavo. Sugiero que podríamos imaginarnos el comienzo como sucediendo cuando dos individuos se encuentran. Dichos individuos no tienen *ex hypothesi* ninguna noción de reconocimiento: por lo tanto, funcionan simple y solamente como seres deseantes. Desde su perspectiva de seres deseantes, el otro (en el momento del encuentro) aparece como una oportunidad de alimento[14] o, tal vez, como una amenaza impredecible. Siendo el ataque la mejor forma de defensa, comienza la lucha. Por supuesto, una lucha puede tener más de un resultado: un individuo puede ganarle al otro, o uno de ellos (o los dos) puede morir.[15] Sin embargo, sugiero que el fin (o la terminación) de la lucha que piensa Hegel podría representarse como el momento en que uno de los combatientes le grita al otro: "¡me rindo!"; y el individuo vencedor acepta la rendición del individuo derrotado.[16] El individuo que grita "¡me rindo!", por supuesto, se

14 En su sección acerca del objeto deseado, Hegel dice que "el objeto de deseo inmediato es algo *vivo*" (FE: 108s.). ¿Por qué "algo *vivo*"? Mi respuesta sugerida a una pregunta que ha preocupado a los comentadores es que: por "algo *vivo*", Hegel quiere decir comida.

15 Hegel reconoce la posibilidad de ambos resultados, ver FE: 116s.

16 Mi imagen del comienzo y fin de la lucha está, por supuesto coloreado por el análisis de Kojève. Tomo partido de lo que veo como las debilidades y fortalezas del análisis de Kojève en la sección 5, más abajo.

convierte en el Esclavo y el individuo que acepta la rendición del combatiente vencido se convierte en el Amo.

En el momento en el que uno de los individuos (o autoconciencias) le grita al otro "¡me rindo!", y la propuesta de rendición es aceptada, surge una relación Amo-Esclavo. Desde ese momento, existe el reconocimiento (aunque sea "unilateral y desigual") y se hace posible la lucha *por* el reconocimiento. Y se hace posible *porque* existe el reconocimiento. El momento en el que la lucha *por* el reconocimiento se hace posible es el momento en el que la sección de la *Fenomenología* sobre Amo-Esclavo deja de preocuparse por el origen del reconocimiento.

Vuelvo ahora a los hechos que se producen entre el momento en que estalla la lucha y el momento en que una propuesta de rendición lleva la lucha a su fin. ¿Qué sucede entre estos momentos? Lo que sucede *no* es que tiene lugar una lucha por el reconocimiento, *sino* que el reconocimiento hace su primera aparición. ¿Cómo es que esto ocurre?

Paso ahora a la descripción que hace Hegel de los acontecimientos que suceden durante el período que nos interesa. En el comienzo, he sugerido, la lucha es motivada solo por el deseo y los individuos en lucha se ven el uno al otro solamente como alimento o amenaza. La descripción que hace Hegel de la lucha está de acuerdo con esta sugerencia. Hegel declara, respecto de los individuos que se enredan en la lucha: "cada cual tiende, pues, a la muerte del otro" (FE: 116). El propósito o, más bien, el premio, en la lucha a la que se refiere Hegel, *no* es, en otras palabras, el reconocimiento *sino* –como corresponde a seres que solo actúan a nivel del "deseo"– la vida. Es cierto que Hegel habla de individuos en lucha como *jugándose la vida* (FE: 115-117); pero esto no debe tomarse, de acuerdo con la *Fenomenología*, como significando

que se desarrolla una lucha por el reconocimiento. Todo lo que puede significar es que *hay una lucha*. Opino que Hegel realmente cree que *hay una lucha* de la cual resulta el reconocimiento. La experiencia de la lucha hace que, por lo menos, una de las autoconciencias en lucha sienta que es posible un reclamo recognoscente. Pero la lucha en la que una autoconciencia se da cuenta de la posibilidad de un reclamo recognoscente no es una lucha por el reconocimiento.

¿Qué quiero decir con la frase *reclamo recognoscente*? Cuando el combatiente derrotado grita "¡me rindo!", él o ella están *reclamando* y *ofreciendo* reconocimiento. Él o ella están *reclamando* y *ofreciendo* reconocimiento en lugar de aceptar la muerte. Es decir, él o ella están comprando vida a costa de un estatus recognoscente subordinado.

En la experiencia de la lucha, ¿qué es lo que hace que el combatiente derrotado (o casi derrotado) se dé cuenta de que el reconocimiento es una posibilidad? ¿Qué le permite, a un ser meramente *deseante* hasta ahora, pensar en términos de *reconocimiento*? La experiencia que hace conscientes las posibilidades de reconocimiento es, para Hegel, la experiencia del temor.

Más específicamente, es el temor a la muerte. Aún más específicamente, es el miedo a la muerte violenta, o muerte a manos de otro. Hegel escribe elocuentemente acerca de tal miedo. Nos dice que "esta conciencia" –la conciencia o autoconciencia que cuenta como Esclavo después de la sumisión– "se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera [*ganzes Wesen*], pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo" (FE: 119).

El temor involucrado no es simplemente *cualquier* temor, sino el "temor absoluto" (FE: 121). Las palabras de Hegel son ciertamente vívidas y han sido frecuentemente citadas. Pero vamos a detenernos en la forma de temor que Hegel tiene en mente.

Primero, podemos notar que el miedo referido es experimentado solamente por un individuo cuya muerte parece ser inminente. En la lucha "a vida o muerte" que señala Hegel, la autoconciencia que deviene en Amo alza su mano para asestar el golpe fatal y, movido por el "temor absoluto", el individuo que deviene en Esclavo grita: "¡me rindo!", como vía de escape para su difícil situación. De paso, tenemos que notar que no hay absolutamente nada heroico en lo que cuenta la Sección sobre Amo-Esclavo; mientras que un aura de sentimiento heroico *parece ser* inseparable de la noción de una lucha por el reconocimiento.

Segundo, podemos notar que "el temor absoluto" es experimentado solamente por un individuo que está a punto de morir una muerte *planeada*. El relato de Hegel se refiere a individuos enfrascados en una lucha y no a individuos amenazados por una catástrofe natural. Con este punto, sugiero, se agudiza el foco con el que vemos la noción de "temor absoluto". En el momento en que está por darse el golpe fatal, la autoconciencia vencida mira a los ojos del vencedor y allí lee la intención de su muerte. En la mirada asesina que le dirige el otro, la autoconciencia que deviene en Esclavo detecta la diferencia entre un *mundo en el que él o ella es no existente* y un *mundo en el que él o ella existe*. De ese modo, la autoconciencia que deviene en Esclavo se da cuenta de lo que él o ella son. Él o ella se dan cuenta de sí mismo/a como completamente humano/a; y, por lo tanto, como un ser que es recognoscente más que simplemente deseante. Lo que es "educativo" en la experiencia del "temor absoluto" es que se trata de

una experiencia de *ser mirado*; por así decirlo, de una manera especialmente intensa.[17]

La clave para entender la sección del Amo-Esclavo como un análisis del comienzo del reconocimiento, es el intento mortal del otro –del Amo triunfante–. El otro está determinado a matar*me*. Leo quién y qué soy en los ojos del otro. Tomo conciencia de mí mismo; esto es, de mí, no como un ser meramente deseante, sino como un ser recognoscente. Me doy cuenta de que, aun en el momento en que la muerte a manos del otro parece cierta, puedo someterme. Al someterme ofrezco (y pido) reconocimiento: reconozco al otro aunque sea de una manera unilateral y desigual.

Si se lee de la forma que he sugerido, la sección sobre Amo-Esclavo de Hegel no gira en torno a la noción de lucha por el reconocimiento, ni tampoco a la noción de una lucha en la que el reconocimiento es intencional desde el principio. En lugar de eso, se centra en la noción de una lucha que tiene el reconocimiento como un resultado inicialmente no intencional.

Se puede agregar una notal final o posdata a la interpretación que sugerí de la sección de la *Fenomenología* sobre Amo-Esclavo. Mis comentarios, si son válidos, explican por qué la autoconciencia que deviene en Esclavo es capaz de ofrecer reconocimiento. Se puede preguntar: ¿por qué la autoconciencia que deviene en Amo es capaz de aceptar esta propuesta? La pregunta es difícil de contestarse porque, cuando se hace la propuesta, aquel que va a ser Amo existe al nivel del deseo; y el reconocimiento es, para él o

17 Sobre la historia de la "mirada" en la filosofía ver, por ejemplo, Smith citado en la conferencia 1; J.P. Sartre, *Being and Nothingness*, págs. 252-302. La lucha Amo-Esclavo, tal como la interpreto, pertenece, por tanto, a una tradición histórica noble. Lo que es poco común (y controversial) en mi interpretación es simplemente que he conectado la sección sobre Amo-Esclavo con esta tradición. (Para una referencia a "La doctrina de Sartre sobre la Mirada" en conexión con la dialéctica del Amo-Esclavo, ver Jameson J., *Hegel's Variations*, pág. 54).

para ella, una idea o un término desconocidos. Cuando la autoconciencia que deviene en Esclavo grita las palabras "¡me rindo!", ¿cómo puede comprender lo que se dice la autoconciencia que deviene en Amo?[18]

Para que la propuesta de reconocimiento sea inteligible, debe haber una propuesta que, ella misma, *enseña* a quien lo recibe acerca de lo que es el reconocimiento. ¿Es posible esto? Propongo que, según la situación que consideró Hegel, lo es. Aquel que va a ser Amo puede comprender la propuesta de reconocimiento hecha por aquel que va a ser Esclavo porque lo que promete el grito del reconocimiento es simplemente que los deseos del que va a ser Amo serán satisfechos en todos los casos. Lo que es prometido *al* que va a ser Amo y lo que es deseado *por* el que va a ser Amo son una y la misma cosa. La autoconciencia que se somete hace, en efecto, la única propuesta a la cual el Amo deseante puede responder.

## 5. Interpretaciones alternativas

Por muy herética que pueda parecer la interpretación sugerida por mí, es solo parcialmente original. De vez en cuando, en mis notas a pie de página, he hecho referencia a la *Introducción a la Lectura de Hegel* de Alexandre Kojève y, aunque el análisis que hace Kojève de la *Fenomenología* es poco favorecido por los

18 Aunque se ha formulado aquí como una sola pregunta, están involucrados dos temas. ¿Por qué el-que-va-a-ser-Amo (que todavía opera en el nivel del deseo) es capaz de entender una comunicación que tácitamente se refiere al *reconocimiento*? ¿Y por qué, el-que-va-a-ser-Amo es capaz de entender *cualquier* comunicación (dado que los significados comunicados presuponen que el reconocimiento está en juego)? Estas cuestiones, aunque conceptualmente separadas, se manejan mejor juntas en la medida de que una habilidad de comprender referencias al *reconocimiento*, específicamente, y una habilidad de comprender *cualquier* significado comunicado llegan a existir cuando, y solo cuando, prevalece el reconocimiento.

comentadores actuales de Hegel,[19] mi discusión aquí y en otros sitios funciona dentro de un marco ampliamente "kojeviano". Aún más importante, para los propósitos de la presente conferencia es el hecho de que sigo a Kojève en cuanto considero que la sección sobre Amo-Esclavo es un análisis sobre cómo comienza la historia; más específicamente, la *historia del reconocimiento*.[20] Dicho esto, mi argumento de la sección 4 –mi argumento referido a que la "lucha a vida o muerte" en Hegel no es una lucha por el reconocimiento– va dirigida principalmente contra Kojève y los comentadores que siguen la línea de Kojève al respecto. Para Kojève, la lucha a vida o muerte en Hegel es, enfáticamente, una lucha "por el reconocimiento";[21] más aún, es una lucha "por el puro prestigio"[22] y "se lleva a cabo por el bien del 'reconocimiento' por parte del adversario".[23] Mi argumento en contra de Kojève es en el sentido de que la lucha Amo-Esclavo puede, tal vez, ser *o bien* una lucha por el reconocimiento, *o bien* una explicación de los orígenes del reconocimiento, pero no puede ser ambas cosas.[24] Otra cuestión (relacionada) es que, mientras Kojève habla de un "deseo antropogénico" de reconocimiento,[25] mis propios comentarios separan

19 Por ejemplo, H.S. Harris, "From Hegel to Marx via Heidegger". *Philosophy of the Social Sciences* 13 (1983); y Williams, *Hegel's Ethics,* págs. 10-13, 366ss.

20 Aquí hago referencia a la estructura total (más que a algún pasaje particular) de la *Introducción* de Kojève. Para la noción de lo que Kojève denomina "el 'origen' de la Autoconciencia". Ver, sin embargo, *Introduction,* pág. 7 (también, indirectamente, pág. 11).

21 Ver *Introduction,* págs. 7, 29.

22 Ibíd., págs. 7, 11-12.

23 Ibíd., pág. 12.

24 L. Strauss parece haber sentido que, si la sección sobre Amo-Esclavo de Hegel trata del comienzo del reconocimiento, la noción de una *lucha por el reconocimiento* es viciosamente circular: "La deducción [por Kojève] del deseo por reconocimiento es convincente... si [y solo si] uno presupone que todo está en cuestión". Strauss a Kojève, 22 de agosto de 1948, en L. Strauss, *On Tyranny*, pág. 237.

25 Ibíd., págs. 6, 7.

el deseo y el reconocimiento de un modo más tajante. Me parece que la manera de expresarse de Kojève coquetea en forma bastante peligrosa con la sugerencia reduccionista (y políticamente dudosa) de que el reconocimiento mismo puede ser visto como basado en el deseo.[26]

Aunque esta sección de mi discusión se abre con una referencia a Kojève, mi propósito es más general: quiero confrontar mi propia visión de los pasajes sobre Amo-Esclavo en Hegel con interpretaciones rivales. En la sección 4 esbocé lo que pienso que es una interpretación plausible de la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología*. ¿Sigue siendo plausible esta reflexión frente a otras posibilidades alternativas? ¿Sigue siendo plausible cuando se considera una serie de pasajes sobre Amo-Esclavo en los escritos de Hegel?

Primero comento los pasajes sobre Amo-Esclavo en otros escritos de Hegel además de la *Fenomenología*, y limito mis comentarios a textos que son producto de su periodo de Jena. Los pasajes nos dan un contexto en que el puede verse la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología*.

Un lector que se aproxima a los escritos de Jena de Hegel *via* la *Fenomenología* puede sorprenderse por la cantidad de veces que aparece el motivo de la lucha Amo-Esclavo (utilizo intencionalmente este término amplio). Aparece dos veces, en contextos bastante diferentes, en el *Sistema de la Eticidad* de 1802-1803;[27] además, aparece en las lecciones sobre filosofía del Espíritu de 1803-1804[28]

26 En realidad la *Introducción* de Kojève ha sido citada en *El Fin de la Historia y el Último Hombre* de F. Fukuyama como fundamento de argumentos neoconservadores o neoliberales. Los pasajes de Kojève que exceptúo, son los que Fukuyama se complace en citar.

27 Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, págs. 125, 137-138.

28 Ibíd., págs. 237-240.

y de 1805-1806.[29] ¿Qué cuestión o cuestiones abordan estos pasajes sobre Amo-Esclavo? Esta pregunta no tiene una respuesta sencilla. El primero de los pasajes del *Sistema de la Eticidad* alude a "*señorío* y *servidumbre*" cuando aparentemente está argumentando que "el reconocimiento de la vida" (*Anerkennen des Lebens*) involucra simplemente relaciones de debilidad y fortaleza no mediadas.[30] El segundo alude a "señorío y servidumbre", al tiempo que argumenta que un daño al "honor" puede conducir a una batalla, porque "lo que es aparentemente solo la negación de un detalle es un daño al todo".[31] El pasaje sobre Amo-Esclavo en las lecciones de 1803-1804 indica puntos similares, pero es más extenso. Allí, el pasaje (precedido por una discusión de la familia)[32] sostiene que una cabeza de familia puede sufrir "un daño al honor"; y, dado que "una colisión acerca de cualquier simple punto [donde el honor está involucrado] es una lucha por el todo", es el resultado un conflicto en el que "cada uno... debe ir por la muerte del otro".[33] En 1805-1806 se persigue el mismo conjunto de temas, pero introduciendo nuevos tópicos. Ahora la "propiedad familiar"[34] (más que simplemente ideas de honor) es más explícitamente el foco del daño a partir del cual se desata un conflicto violento. Y un nuevo tema –el del origen del reconocimiento– entra en la discusión cuando Hegel se refiere (con reservas) a la noción de un *"estado de naturaleza"* presocial.[35]

¿Qué se puede decir, en términos generales, acerca de los pasajes de Jena a los que acabamos de referirnos? Dejando de lado

29 Rauch, *Hegel and the Human Spirit,* págs. 110-118.
30 Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, págs.124s.
31 Ibíd., págs. 137ss.
32 Ibíd., págs. 231-235.
33 Ibíd., págs. 236, 239.
34 Rauch, pág. 109.
35 Rauch, pág. 110. La reserva de Hegel es que "considerar al hombre a la luz de sus conceptos significa que no lo considero en el estado de naturaleza" (íd.).

el primer pasaje sobre Amo-Esclavo en el *Sistema de la Eticidad*, que es atípico, el foco parece estar puesto en cuestiones relativas al honor y la propiedad familiar, y al conflicto al que puede llevar la susceptibilidad con respecto al honor y a la propiedad familiar. Cuando tales temas son el centro de atención, el caso es ciertamente que los individuos que se traban en conflicto *ya estaban familiarizados* con la noción de reconocimiento; familiarizados, es decir, antes de que estallase la lucha a vida o muerte. Un individuo que se siente agraviado como hombre de honor o propietario es un individuo que piensa en términos de reconocimiento. En el conflicto entre tales individuos, la *lucha por el reconocimiento* está en juego. Una manera de ver los pasajes que estamos considerando es entonces mirar al Hegel previo a la *Fenomenología* como un crítico –tal vez un crítico inspirado por Rousseau– de lo que en el siglo XX se conoció como "individualismo posesivo":[36] los individuos que se ven a sí mismos como propietarios son individuos preparados para un conflicto violento.

¿Cómo se relacionan los temas del "individualista posesivo", puestos de relieve en los escritos previos a la *Fenomenología*, con las preguntas por los orígenes del reconocimiento? La respuesta es que no lo hacen: la lucha centrada en el honor y la propiedad *involucra* la noción de una lucha por el reconocimiento, mientras

36 Ver Macpherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Invividualism*. Oxford: Oxford University Press, 1962. Macpherson explica (pág. 2) que el individualismo cuenta como "posesivo" cuando ve al individuo como "esencialmente el propietario de su propia persona o de sus capacidades". Mi propia comprensión del término es menos específica. Más que centrarme en la noción de autoposesión me inclino a enfocarme en la noción de exclusividad y de propiedad exclusiva: ver el *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad*, Segunda Parte (primeras líneas, de Rousseau; Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, págs. 237, 239. Rauch *passim*. La desconfianza de Hegel en la "exclusividad" se relaciona con la polémica en su *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (también mencionada en la conferencia 1).

que la lucha a través de la cual el reconocimiento podría originarse *la excluye*. Si esto es así ¿qué debemos concluir sobre la referencia que hace Hegel en sus lecciones de 1805-1806 a la noción de "estado de naturaleza"? ¿No sugiere esta referencia que Hegel vio –o, en todo caso, estaba cerca de ver– una conexión entre la lucha Amo-Esclavo y el comienzo del reconocimiento? Yo respondo que sí lo hace, por supuesto. ¿Qué se deduce de mi respuesta? Mi propuesta es que los pasajes anteriores a la *Fenomenología* sobre el tema Amo-Esclavo –pasajes que no fueron publicados en vida de Hegel– hacen *más de una pregunta* y se desarrollan en líneas de pensamiento no siempre compatibles. En efecto, los pasajes son "condensados" o "sobredeterminados" en el sentido que estos términos tienen en *La interpretación de los sueños* de Freud. Su carácter condensado y sobredeterminado hace que sean difíciles de interpretar. Por supuesto, no hay nada onírico en la inteligencia analítica de Hegel, pero existen múltiples razones para sospechar que lo que es, después de todo, un motivo o imagen vívidos podría transformarse en un foco de problemas que podrían ser discutidos mejor de manera separada e inconexa. Mi propuesta es que cuando Hegel, en la *Fenomenología*, publicó una versión de la sección sobre Amo-Esclavo, lo hizo sin ambigüedad y con un tópico específico en mente. Este tópico era el del comienzo del reconocimiento.

De esta propuesta puede surgir una pregunta. Si Hegel, en la *Fenomenología*, resolvió la ambigüedad enfocando los comienzos, ¿significa esto que hay que dejar de lado los puntos de vista del Hegel temprano, adverso al individualismo posesivo? Sugiero que no. Lo que realmente significa es que las cuestiones acerca del individualismo posesivo y las cuestiones acerca del origen del reconocimiento deben discutirse por separado y no juntas, pues ambas son fundamentales en el pensamiento hegeliano. Esta conferencia

ha dado importancia a cuestiones acerca del comienzo del reconocimiento. Sin embargo, como indiqué en mi primera conferencia, el reconocimiento mutuo hegeliano está en el extremo opuesto de los escenarios de la libertad "negativa" (o libertad *a pesar de*) y una posición en contra del individualista posesivo está implicada en sus argumentos teóricos más fundamentales. Una discusión que extrajera temas en contra del individualista posesivo en los escritos hegelianos de Jena sería una contribución valiosa a la literatura secundaria, pero tal discusión no es tratada aquí.

De los pasajes sobre Amo-Esclavo en los escritos de Hegel, vuelvo a interpretaciones que pueden ajustarse a las mías. La dialéctica Amo-Esclavo, tal como aparece en la *Fenomenología* y en los escritos hegelianos anteriores a ella, ha sido, por supuesto, tema de un gran número de discusiones secundarias.[37] Aquí comento solamente unas pocas de las alternativas que una extensa literatura contiene.

(i) La primera interpretación alternativa que voy a tomar en cuenta está tan difundida y, por así decirlo, es tan evidente que no hay nombre específico de un comentador que pueda mencionarse. El lector de la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología* no se sorprenderá por la circunstancia de que, por ejemplo, *Jacques el Fatalista* de Diderot y *Las bodas de Fígaro* de Beaumarchais exploren la lógica de una situación en la que un señor depende de un sirviente (y no al revés). La ópera de Mozart hace aún más explícita la lógica de la situación explorada por Beaumarchais. El *Discurso sobre el origen de la desigualdad* de Rousseau se refiere a hombres que, en relación con otros, "han llegado a ser el esclavo,

37 Para una antología útil de artículos y citas: J. O'Neill (ed.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary.*

aun llegando a ser, en un sentido, su señor".[38] La lista de trabajos relevantes puede ser extendida y no se limita a textos que datan del siglo XVIII. El *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de de La Boétie, fechado alrededor de 1548, puede leerse como un texto que explora la misma lógica; y, en el siglo XX, la obra de J.P. Sartre *El antisemita y el judío*, junto con el capítulo sobre "La existencia del prójimo" en su obra *El ser y la nada*, y *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir destacan tensiones similares. Un ejemplo aún más reciente –que merece ser considerado en detalle, pero que aquí menciono de paso– es la obra de Orhan Pamuk. En *El castillo blanco* de Pamuk, el tema del señorío y la esclavitud es tratado explícitamente, en tanto que sus novelas posteriores pueden leerse como demostraciones elocuentes de los modos en que las relaciones Amo-Esclavo corrompen la vida de las mujeres y los hombres.

La primera interpretación alternativa que tomo en cuenta puede ser enunciada en forma sencilla. Apunta a que la sección sobre Amo-Esclavo en la *Fenomenología* no se ocupa de los orígenes de la historia, sino de una dinámica humana muy común. Sin duda, la interpretación continúa, las distintas situaciones sociales le dan diferentes formas a la dinámica, pero es un error pensar que el tema tiene simplemente un interés de tipo histórico o anticuario.

Mi respuesta a la interpretación sugerida es darle la bienvenida de todo corazón. Al darle la bienvenida, sin embargo, no restrinjo mis afirmaciones al comienzo del reconocimiento (ni de la historia). En cambio, señalo que las cuestiones referidas a los orígenes históricos siguen siendo cuestiones vivas a lo largo del tiempo histórico. No se trata simplemente de decir que las preguntas acerca de los orígenes siguen interesando a los historiadores (aunque sí lo

38 Rousseau, *Discourse*, pág. 119.

hacen). Sino que *se trata* de decir que, en un proceso impredecible, los temas acerca de los fundamentos siguen estando en cuestión y los *comienzos* continúan elaborándose. Por así decirlo, la historia avanza planteando preguntas fundamentales. En otras palabras: la acumulación primitiva histórica sigue siendo una característica de la historia *per se*. Obras de teatro al estilo de Beaumarchais y novelas como las de Pamuk siguen siendo posibles y reveladoras porque señalan lo que está humanamente en cuestión en situaciones inmediatas.

(ii) Se puede mencionar y poner de lado brevemente una segunda interpretación alternativa. G.A. Kelly ha criticado el punto de vista –que él adjudica a Kojève– según el cual Hegel, en la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología*, discute un fenómeno "puramente social"; él dice que este punto de vista es "unilateral y necesita corregirse".[39] Ofrece esta corrección enfatizando que "si el Yo y el Otro son […] hombres, habitan también dentro de cada hombre [i.e. de cada hombre individual]".[40]

Este punto de vista me parece desatinado. La preocupación de Hegel se centra en los individuos humanos –o autoconciencias– en plural. Cuenta una historia que tiene individuos como sus *dramatis personae* y en ningún lugar sostiene que las partes de la psique humana se comportan o interactúan, por así decirlo, en términos individuales. Esto no quiere decir, por supuesto, que a su historia le falte profundidad… o interioridad. Sugiero que Kelly asume equivocadamente que una discusión debe ser una búsqueda *o* "social" *o* "individual". No puedo pensar en ninguna razón por la que un relato "social" no pueda iluminar lo que habita "dentro de cada hombre".

39 Kelly en MacIntyre, pág. 194.
40 Ibíd., pág. 196.

(iii) En *La Filosofía Política de Hobbes*, publicada por primera vez en 1936, Leo Strauss argumentaba que "el miedo a una muerte violenta" jugaba en la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología* un rol similar que en el *Leviatán* de Hobbes; y una nota al pie, bastante inquietante, indica que "M. Alexander Kojevnikoff y el escritor pretenden llevar a cabo una detallada investigación de la conexión entre Hegel y Hobbes".[41] La correspondencia entre Strauss y Kojève (que abunda en la relación Hobbes-Hegel) ya ha sido publicada[42] y, aunque el "cuidadoso estudio" proyectado sigue sin escribirse, Ludwig Siep ha discutido Hobbes y Hegel en los escritos del período hegeliano de Jena.[43]

La comparación entre Hobbes y Hegel ¿arroja luz sobre la dialéctica Amo-Esclavo? Sí, lo hace. Destaca, por ejemplo, la referencia de Hegel (en 1805-1806) a un "estado de naturaleza",[44] una referencia que es de interés porque está implícita en ella la preocupación por cuestiones de origen. Un punto adicional de interés que se enfatizó se refiere a la relación entre, por un lado, la noción hegeliana del "honor" y, por el otro, conceptos como "orgullo", "gloria" y "vanagloria" en Hobbes. Finalmente, y más crucialmente, surge la pregunta por si Hobbes y Hegel comprenden el "miedo" de la misma manera. Ofrezco aquí un comentario breve sobre el "miedo" en Hobbes y Hegel.

Para ambos autores, podemos admitir, la noción de "miedo" es de importancia cardinal. Como declara Strauss, "el miedo a la

41 L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1963, págs. 56-57.

42 L. Strauss, *On Tyranny*, Revised and Expanded Edition. (University of Chicago Press, 2000, Part III: "The Strauss- Kojève Correspondence".

43 L. Siep,"The Struggle for Recognition: Hegel's Dispute with Hobbes in the Jena Writings". En: cit. O'Neill (ed.) *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*.

44 Ver Hegel en Rauch, *Human Spirit*, pág. 110; Siep, págs. 277, 283, 286-288.

muerte violenta" es para Hobbes "la pasión que lleva al hombre a la razón";[45] en palabras de Hobbes, "la Pasión que debe considerarse es el Miedo".[46] Sin embargo, habiendo notado esta similitud en la estructura conceptual, las nociones de miedo enfatizadas por Hobbes y Hegel van por caminos separados. La forma de temor que le interesa a Hegel, como ya he sugerido, es el temor "absoluto". Asocié "absoluto" a la experiencia de *ser mirado* y, por consiguiente, a la interacción. La forma de temor que interesa a Hobbes es, por contraste, temor *aleccionador* que inspira el cálculo de ventajas instrumentales. Los individuos temerosos hobbesianos se confrontan mutuamente como oportunidades que pueden ser explotadas o como amenazas. Strauss subestima la diferencia. Y al hacerlo la borra asimilando, por un lado, la demanda de Hobbes –basado en el deseo– de que las relaciones sociales descansen sobre consideraciones instrumentales y, por el otro, la visión de Hegel de que las relaciones sociales tienen una base interactiva.

Esta *desdibujamiento* surge, sugiero, a partir de una dificultad profunda en la visión de Strauss sobre la relación Hobbes/Hegel. En su discusión de la "base moral" de la teoría política de Hobbes,[47] Strauss escribe, sobre la guerra hobbesiana de todos contra todos, en términos que sugieren que él la ve como una *lucha por el reconocimiento* en el significado que el término posee en Hegel… o, más exactamente, en el de Kojève. Para Hobbes, la guerra de todos contra todos es (sugiero, sin argumentar aquí sobre el punto) indudablemente una *lucha por la satisfacción del deseo*. Para Strauss, la guerra (en vista de que están ligadas a ella cuestiones de reconocimiento) es aquella en la que ya está presupuesta una serie de

45 Strauss, *Hobbes*, pág. 18.
46 T. Hobbes, *Leviathan*, pág. 200.
47 Strauss, *Political Philosophy of Hobbes*, capítulo II.

cuestiones normativas. Este desdibujamiento entre temas basados en el deseo y temas de reconocimiento puede, propongo, tener más de una consecuencia. Por un lado, la noción de deseo puede ser moralizada (como es el caso en *La filosofía política de Hobbes*). Por el otro, cuestiones acerca del reconocimiento pueden reducirse a cuestiones sobre el deseo (como es el caso de los seguidores neoliberales de Strauss).

(iv) Axel Honneth ha propuesto una lectura de los escritos hegelianos de Jena previos a la *Fenomenología* en la que las relaciones recognoscentes son prefiguradas en el nivel del amor y la familia, y fortalecidas a través de la lucha que hace surgir la ley y la sociedad civil; además, son confirmadas en el nivel de la solidaridad y el Estado.[48] La propuesta de Honneth se armoniza, en líneas generales, con la de H. S. Harris (ver más abajo) y apunta –como la de Harris– hacia la postura adoptada por Hegel en su *Filosofía del Derecho*.[49] Tanto para Honneth como para Harris, Hegel ve la lucha Amo-Esclavo como una indicación de que el orden social y político burgués o "moderno" está incompleto.

¿Qué tan convincente es la descripción de los escritos hegelianos de Jena hecha por Honneth? Planteo dos objeciones. La primera es de carácter general: desde un conjunto de textos que son multitemáticos y altamente provisionales,[50] Honneth destaca una

48 A. Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, capítulos. 2 y 3.

49 La lectura de Honneth subraya la distinción familia/sociedad civil/Estado de la *Filosofía del Derecho* (ver *Struggle*, pág. 25).

50 En la conferencia 2, sección 7, caractericé los pasajes sobre Amo-Esclavo en Hegel como "condensados" y "sobredeterminados". Mi referencia fue primariamente a los pasajes sobre Amo-Esclavo en los escritos hegelianos de Jena previos a la *Fenomenología* y, aquí, amplío mi sugerencia: en los escritos hegelianos de Jena previos a la *Fenomenología* sobre el espíritu *considerado como un todo*, uno y el mismo pasaje puede abordar una serie de temas.

línea de pensamiento que justamente renovó el Hegel posterior. Tal señalamiento corre el riesgo de que otras líneas de pensamiento no menos llamativas –por ejemplo, líneas de pensamiento que se ocupan del origen del reconocimiento y líneas de pensamiento que se muestran críticas de la existencia social burguesa– sean menospreciadas o dejadas a un lado. Esta objeción general adquiere fuerza si se toma en cuenta la segunda, que es más específica.

Mi segunda objeción es que el cuadro de los escritos hegelianos presentados por Honneth se basa en un argumento inverosímil. Siguiendo a Habermas,[51] Honneth considera que los escritos hegelianos de Jena previos a la *Fenomenología* (más notablemente el *Sistema de la Eticidad*) despliegan un "fuerte intersubjetivismo", mientras que la *Fenomenología* evidencia la noción de un "espíritu monológicamente autodeterminante".[52] Sugiero que el argumento de que tal contraste existe malinterpreta los textos previos a la *Fenomenología* y a la propia *Fenomenología*. He argumentado que la *Fenomenología* es una obra profundamente dialógica (o "intersubjetiva"); en la conferencia 4, más adelante, doy razones para considerar que su concepto de "espíritu" tiene que ser comprendido en términos intersubjetivos. En el caso de los escritos de Hegel previos a la *Fenomenología*, el contraste es engañoso porque conduce a que su "intersubjetivismo" sea visto en una manera selectiva y, por lo tanto, distorsionada. De hecho, todo lo específico, en la discusión del reconocimiento en la *Fenomenología,* fue suprimido y dejado de lado, y lo que queda es la forma de comunitarismo que hace las paces con el mundo social existente. Por así decirlo, todas las aristas incómodas de la noción de reconocimiento han sido

51 Ver su *Theory and Practice* (Heinemann, 1974, pág. 74; *Truth and Justification* (MIT Press, 2005, págs. 177, 202-206).
52 *Struggle*, págs. 29-30, 61-62.

redondeadas. Mientras la *Fenomenología* se enfrenta con preguntas por el inicio del reconocimiento, la discusión de Honneth toma como su punto de partida que el reconocimiento –de hecho, el reconocimiento mutuo– debe estar presente si la vida social, *aunque conflictiva*, ha de existir.[53] Mientras la *Fenomenología* se apoya en una noción de reconocimiento mutuo que es incompatible con (y que señala más allá de) las relaciones sociales existentes,[54] Honneth considera que los asociados en una relación de intercambio "se reconocen mutuamente uno a otro como portadores de demandas legítimas a la posesión".[55] En la primera conferencia,[56] argumenté que un reconocimiento recíproco de definiciones de rol –aquí, un reconocimiento recíproco de los individuos como "poseedores"– no equivale a reconocimiento mutuo en el sentido de la *Fenomenología*. El reconocimiento mutuo llega más allá de divisiones entre individuos reconocidos y reconocedores; por ejemplo, más allá de la división entre aspectos universales y particulares de la individualidad que implican las definiciones de rol.

(v) H.S. Harris ha promovido una interpretación de los pasajes sobre Amo-Esclavo en Hegel –una interpretación que se centra principalmente en los pasajes sobre Amo-Esclavo en las lecciones de Hegel de 1803-1804 en Jena–. Allí, Harris argumenta: "la 'lucha por el reconocimiento' es la transición en la 'conciencia' des-

53 Ver *Struggle*, págs. 16, 43, 45-46, 48. ¿Cómo deberíamos responder a la afirmación de que aun las relaciones sociales conflictivas presuponen el reconocimiento mutuo? Si la única forma no autocontradictoria del reconocimiento es el reconocimiento mutuo, hay un sentido en que la afirmación es válida. Sin embargo, la afirmación se vuelve engañosa a menos de que la naturaleza contradictoria del reconocimiento no mutuo sea señalada.
54 Ver conferencia 1, sección 4.
55 *Struggle*, págs. 18-19.
56 Nota al pie 14.

de la sociedad 'natural' (i.e., patriarcal) a una sociedad puramente política".[57] Williams reproduce la interpretación de Harris cuando comenta que Hegel, en sus escritos de Jena, "considera el conflicto entre familias y/o clanes como una condición prelegal";[58] también cuando interpreta que Hegel se refiere a "luchas [por posesiones y honor] entre familias y clanes".[59] Tales luchas se dan, continúa Williams, en una situación en la que no hay institución que "trascienda" a las familias o clanes "con sus identidades y lealtades parroquiales".[60]

La interpretación que hacen Harris y Williams de la dialéctica de Amo-Esclavo como "guerra de clanes" encuentra apoyo en la circunstancia de que, como se dijo antes, el pasaje Amo-Esclavo de 1803-1804 está precedido por un análisis de la familia, a la que Hegel describe como la más alta "totalidad"[61] que pueda alcanzar la existencia natural. Un problema inmediato que enfrenta el lector que se proponga trasladar el comentario de Harris y Williams a la obra publicada de Hegel, es que tal pasaje acerca de la familia no aparece en la *Fenomenología*. Ante la ausencia de tal pasaje tenemos que concluir, o bien que Hegel responde a un problema sin decirnos cuál es, o bien que, cuando escribió la *Fenomenología*, estaba abordando un problema diferente. Prefiero esta última sugerencia.

57 Harris, nota editorial en Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit,* pág. 235. La misma perspectiva es presentada por Harris en, "The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts", en J. O'Neill (ed.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*, págs. 245-246.

58 Williams, *Hegel's Ethics of Recognition* (University of California Press, 1997, pág. 96 (La noción de Williams de "familias y/o clanes" y la noción de Harris de las familias "patriarcales" son aproximadamente equivalentes...).

59 Williams, *Hegel's Ethics,* pág. 98.

60 Íd.

61 Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, pág. 234.

Otra razón para sospechar es que Harris y Williams vuelven políticamente inocuas las reflexiones sobre Amo-Esclavo en Hegel. La guerra de clanes que ellos tienen en mente es, principalmente, una guerra que precedió a la revolución "burguesa". Una vez establecido universalmente el dominio de la ley, tal como –dicen– lo considera la *Filosofía del Derecho*, el conflicto Amo-Esclavo resulta obsoleto.[62] Más arriba sugerí que Hegel, en sus escritos de Jena anteriores a la *Fenomenología*, critica el individualismo posesivo. Si Harris y Williams tienen razón, los blancos de Hegel son "feudales" (y no "burgueses"), y mi sugerencia queda malograda. Pero ¿*son* principalmente "feudales los "blancos" de Hegel"? Una defensa de Harris y Williams debe demostrar que la "familia" a la que se refiere Hegel en las conferencias de 1803-1804 y en otros lugares, es exclusivamente premoderna (o "patriarcal"), y es muy difícil demostrarlo. Cuando Hegel escribe acerca del "*amor*" y acerca de la manera en que "los esposos se dan una existencia totalmente comunal",[63] sus comentarios parecen dar por sentada la institución del matrimonio "burgués"; y este aspecto no se contradice con su suposición de que la autoridad doméstica descansa en las manos de un varón cabeza de familia. Históricamente, una distribución desigual de autoridad no es exclusiva del matrimonio premoderno. Si la concepción que Hegel tiene del matrimonio es (en todo o en parte) "burguesa", de ella se sigue que la "propiedad familiar" a la que se refiere es (en todo o en parte) propiedad burguesa. En síntesis, de esto se infiere que las preocupaciones por el individualismo posesivo son relevantes en su discusión, y el conflicto entre clases (a diferencia del conflicto entre clanes) es un problema del mundo de Hegel.

62 Honneth, como se comentó más arriba, hace una afirmación similar.
63 Hegel, *System for Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, pág. 232.

(vi) En un artículo pionero de 2000[64] y en un libro más reciente de 2009,[65] Susan Buck-Morss propuso que se viera en la revuelta de esclavos (o revolución de esclavos) de Haití, que estalló en 1791, una influencia sobre la dialéctica Amo-Esclavo en Hegel. La iniciativa de Buck-Morss es, considero, una ampliación valiosa de discusión; no meramente de las fuentes de Hegel, sino también de la atmósfera de revolución en la que respiraba el autor de la *Fenomenología del Espíritu*.

¿Qué relevancia tiene la discusión de Haití para una comprensión de los pasajes sobre Amo-Esclavo? Me inclino a responder que, a pesar de su valor para ampliar el contexto, tal discusión deja más o menos inalteradas cuestiones conceptuales fundamentales. En una nota al pie elocuente, Buck-Morss se refiere (sin nombrarlos) a "marxistas"que han criticado la dialéctica Amo-Esclavo de la *Fenomenología* "para no dar el siguiente paso hacia la práctica revolucionaria"; y continúa: "Estoy argumentando que los esclavos [haitianos] de Santo Domingo, como Hegel sabía, estaban dando ese paso para él".[66] El pasaje es elocuente porque, en efecto, concede que la práctica revolucionaria no es el tema de la dialéctica Amo-Esclavo. *Hay* una lucha constitutiva (y, en este sentido, revolucionaria) en la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología*, pero esta lucha conduce *de* la prehistoria *al* reconocimiento "unilateral y desigual", donde existen el Señorío y Servidumbre. Tal reconocimiento es, de hecho, desde el punto de vista de Hegel, inhumano y contradictorio. La lucha contra este reconocimiento

64 S. Buck-Morss, "Hegel and Haiti", *Critical Inquiry*, 26-4 (2000).

65 S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History* (University of Pittsburgh Press, 2009).

66 "Hegel and Haiti", pág. 848 (nota al pie 84); *Hegel, Haiti and Universal History*, págs. 54-55 (nota al pie 96).

es un tema clave en la *Fenomenología*: pero la lucha es tal que dura desde el comienzo de la historia hasta su fin. El "trabajo" que transforma el reconocimiento "unilateral y desigual" en reconocimiento mutuo es, podemos decir, práctica revolucionaria –la historia *es* práctica revolucionaria–; pero nuestra visión de la historia hegeliana es sesgada si, siguiendo a Buck-Morss, esperamos que la sección sobre Amo-Esclavo cuente todo el relato emancipatorio.

## 6. De la dialéctica Amo-Esclavo a la historia

En la presente conferencia, he propuesto que la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología* contiene la respuesta que da Hegel a la pregunta: ¿cómo comienza la historia? Además, sugerí que la historia comienza, de acuerdo con Hegel, con una lucha de la que resulta el reconocimiento "unilateral y desigual".

En la sección inicial de mi conferencia, comenté lo que considero que es la concepción de la historia en la *Fenomenología* y quiero presentarle aquí esta concepción al lector. La concepción es, sugerí, que la historia es una *historia del reconocimiento*. Más específicamente, es una en que la historia *comienza* con el reconocimiento unilateral y desigual y *termina* cuando prevalece el reconocimiento mutuo. El curso de la historia puede ser visto como un "trabajo" que transforma el reconocimiento unilateral y desigual (por lo tanto, autocontradictorio) en reconocimiento que, en tanto mutuo, existe en una forma que no es autocontradictoria.

Este resumen muy esquemático del curso de la historia hegeliana es pertinente aquí, ya que indica lo que puede ser la continuación de la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología*, tal como se la interpretó en la presente conferencia. La "lucha a vida o

muerte" (FE: 116) que culmina en la sumisión ocasiona la primera forma que, históricamente, toma el reconocimiento. La circunstancia de que esta forma sea unilateral y desigual (y por lo tanto contradictoria) no impide que Señorío y Servidumbre establezcan una relación de reconocimiento. Sin embargo, al mismo tiempo indica el problema que intenta resolver una *historia de reconocimiento*. Si (a largo plazo) el reconocimiento ha de continuar existiendo, la contradicción que asedia a la primera forma de reconocimiento debe ser superada.

Tres puntos deben señalarse a propósito de estas observaciones. El primero es una advertencia. Como ya subrayé, mi imagen de la historia hegeliana como un "trabajo" –un "trabajo" que transforma *el reconocimiento unilateral y desigual* en *reconocimiento mutuo*– es hasta cierto grado esquématica. La primera forma histórica de reconocimiento (el reconocimiento entre Amo y Esclavo) *es* unilateral. La forma concluyente que el reconocimiento toma *es* mutua. Entre este comienzo y el fin subyace allí, sin embargo, una galaxia de formas de reconocimiento distorsionadas e incompletas –todas ellas son autodestructivas, pero lo son en una variedad de maneras específicas para cada contexto–. Tales formas de reconocimiento distorsionadas y parciales son, efectivamente, formas de *mal* reconocimiento. Por "*mal* reconocimiento" entiendo aquí no solo el reconocimiento que no es reconocido (como es el caso cuando existe una relación Amo-Esclavo), sino el reconocimiento que, aunque recíproco, reconoce solo parte de la vida de un individuo reconocido. Un ejemplo de mal reconocimiento en este último sentido sería el reconocimiento entre dos individuos cada uno de los cuales ve al otro como un propietario.

Mi segundo punto concierne a los escritos de Hegel. Aunque la noción de reconocimiento "unilateral y desigual" remite, en la

*Fenomenología*, a un largo catálogo histórico de cuestiones irresueltas, no hay la más mínima indicación de esto en los borradores de Hegel previos a la *Fenomenología*. Lo que aprendemos en las lecciones inéditas (en vida Hegel) de Jena es, a lo sumo, que el reconocimiento, en tanto emerge de la lucha a vida o muerte, encarna la "contradicción".[67] Es como si, para el Hegel previo a la *Fenomenología*, Señorío y Servidumbre representaran meramente una *reductio ad absurdum* o una demostración de las trampas que la existencia humana debe evitar. El enorme avance conceptual representado por la *Fenomenología* es ver, dentro de la forma contradictoria de Señorío y Servidumbre, el destello de nuevas posibilidades y las semillas (aunque alienadas) de una existencia que es nueva.

Mi tercer punto vuelve a la noción de *lucha por el reconocimiento*. En la sección 4 de la presente conferencia argumenté que, si la sección sobre Amo-Esclavo de la *Fenomenología* da cuenta del comienzo del reconocimiento, la noción de lucha por el reconocimiento no puede tener lugar alguno en lo que se dice. Introducir la noción de una lucha por el reconocimiento en un análisis del comienzo del reconocimiento sería presuponer lo que se quiere demostrar. Aquí, para terminar, señalo que *una vez que una historia de reconocimiento ha llegado a ser, no hay ninguna razón por la que no debería emplearse el término "lucha por el reconocimiento"*. Si la historia es, de hecho, un "trabajo" que engendra el ser mutuo –esto es, no contradictorio–, la noción de *lucha por el reconocimiento* se vuelve intrínseca a la propia historia.

67 Hegel en Rauch, *Human Spirit*, pág. 239.

# CONFERENCIA 4



# Hegel sobre la historia y el fin de la historia*

En su capítulo sobre el Saber Absoluto, Hegel nos dice que "el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu autoconsciente antes de haberse completado en sí, como espíritu del mundo" (FE: 469). El pasaje confronta al lector con una serie de dificultades. ¿Qué entiende Hegel por "espíritu" (*Geist*)? ¿Cómo debemos responder a la implicación aparente de este pasaje, esto es, que Hegel cree en un final de la historia?[1]

En breve comentaré la concepción hegeliana de "espíritu". Sin embargo, primero clarificaré el sentido por el cual, considero, la historia hegeliana sí tiene un final.

En el tema del fin de la historia, los comentadores de Hegel difieren drásticamente. Según Kojève, "el Saber *absoluto*" es, para Hegel, el conocimiento que "puede ser realizado solo al *final* de la Historia,

---

* Traducción de Luciana Ghiotto.

1 Un pasaje sobre "el fin de la historia" se encuentra en *Philosophy of History* (Dover, Publications, 1956, pág. 103): "La historia del mundo viaja de Este a Oeste, pues Europa es absolutamente el fin de la historia universal [*das Ende der Weltgeschichte*] y Asia el comienzo". Me resisto a la tentación de discutir este pasaje aquí.

en el *último* mundo creado por el Hombre".[2] Para Forbes, por contraste, Hegel no cree "en nada tan absurdo como que la historia puede llegar a un final".[3] ¿Qué lado de esta disputa habría que favorecer? Debemos acordar, en primer lugar, que *tiene* un cierto sentido decir que sería "absurdo" que la historia termine. Es claramente absurdo considerar que, por ejemplo, ningún nuevo conocimiento pueda ser descubierto alguna vez, o que ningún otro acontecimiento pueda llegar a tener lugar. La *Fenomenología* no dice nada que implique una creencia en tales absurdidades. Y, sin embargo, en un sentido diferente, sí adopta la perspectiva de un "fin de la historia".

En mi conferencia anterior, argumenté que Hegel ve la historia como la *historia del reconocimiento* (y, por ello, *historia de la libertad*). Así vista, la historia entonces existe siempre que el reconocimiento sea un tema vivo para la humanidad; y la historia termina cuando el reconocimiento está completa y firmemente establecido, *o* cuando (a consecuencia, por ejemplo, de una catástrofe natural) los sujetos recognoscentes ya no existen. Según la visión de Hegel, no ha ocurrido ninguna catástrofe natural. En cambio, el reconocimiento total y sin contradicciones –el reconocimiento *mutuo*– ya ha llegado a existir. Ha llegado a ser, de acuerdo con Hegel, en su propio tiempo de vida, lo cual le permite convertir la "filosofía" (o el *amor por* el saber) en "ciencia" (o saber *real*)[4] y escribir la *Fenomenología*. Esto se ha realizado, en suma, a través de los acontecimientos de la Revolución Francesa.[5] Un fundamento para el "saber absoluto" es establecido

2 Kojève, *Introduction,* pág. 32.
3 D. Forbes, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pág. xxv.
4 Ver FE: 9.
5 La Revolución Francesa es, para el Hegel de la *Fenomenología*, la "aurora [...] como un rayo" que ilumina el "nuevo mundo" en el que se escribió la propia *Fenomenología* (FE: 12) .y en el que el amor por el saber (o la filosofía, en el sentido

por la libertad absoluta (sin contradicciones) y el reconocimiento absoluto (sin contradicciones), quienes hacen su aparición conjunta en las calles de la París revolucionaria.

¿Acaso estos comentarios (si son válidos) sirven para clarificar el sentido por el cual Hegel cree en un fin de la historia? Creo que hay más por decir. Un motivo por el cual la noción de fin de la historia puede parecer "absurda" es, sugiero, su cercanía a la visión de que la historia sigue un curso preordenado o predestinado. ¿Acaso Hegel ve a la historia en estos términos? Mi conferencia anterior ha argumentado no solamente que la historia hegeliana es una *historia del reconocimiento*, sino que los acontecimientos de la historia hegeliana son "indeducibles", para emplear el término de Kojève.[6] Si el Hegel de la *Fenomenología* cree, en efecto, que los acontecimientos de la historia son indeducibles, cesan de surgir las preocupaciones sobre la predestinación o el preordenamiento. Pero ¿acaso no aparecen nuevas preocupaciones que reclaman nuestra atención? Si los eventos son impredecibles, ¿podemos decir algo tan coherente sobre la historia como que "comienza" mediante tal o cual grupo de acontecimientos y llega –o puede llegar– a un "fin"? ¿No hay una tensión entre la visión de Hegel acerca de que los seres humanos son libres (y se autodeterminan) y la visión que sostiene que la historia tiene un curso que puede ser comprendido?

No es necesario atribuir a Hegel una tal tensión. Si nuestras únicas imágenes de la coherencia histórica son unas en las que

etimológico del término) podría transformarse en saber real (o "ciencia", en el sentido hegeliano de la palabra). Hegel está escribiendo con plena conciencia de la situación de la Revolución Francesa cuando, como es sabido, él declara que "ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia" (FE: 9). Es necesario tener en cuenta que, de acuerdo con la FE: 12-13, el resplandor de la explosión revolucionaria aún brilla en 1806-1807, por complejos que los hechos ocurridos entre 1789 y 1806-1807 puedan haber sido.

6 Ver, por ejemplo, Kojève, *Introduction,* pág. 43.

rige el determinismo causal o (alternativamente) es impulsado un plan divino, entonces sí es el caso que nuestra noción de coherencia colisiona con la noción de indeducibilidad. Si, sin embargo, pensamos que la historia tiene la coherencia de una *narración* o *cuento* que se despliega, las nociones de indeducibilidad y coherencia avanzan de la mano. Una narración o un cuento –a diferencia de un proceso causal o teleológico– *solo es* un relato sobre actores libres: en cualquier momento de una narrativa, los individuos confrontan caminos potencialmente bifurcados. Una narrativa puede, de hecho, ser coherente –por ello se la piensa como una *narrativa*–, pero la coherencia es puesta en cuestión dentro de la narrativa misma. En cualquier punto de una narrativa, todo *podría* haber sido de manera diferente. Sostengo que la *Fenomenología* de Hegel ve a la historia como coherente en un sentido *narrativo* (Y no de un modo *causalmente determinado* o *teleológico*). En ninguna parte de la *Fenomenología* se sostiene que la historia *no podría* haber dejado de seguir el curso que conocemos. En ninguna parte se adscribe a una necesidad causal o divina a la marcha de los acontecimientos históricos. He sugerido que, para Hegel, la historia es un "trabajo" que transforma el reconocimiento *unilateral y desigual* en reconocimiento *mutuo*: a esta sugerencia agrego la observación de que este "trabajo" podría, de hecho, haber sido abandonado en cualquier momento, pero de hecho fue continuado y reanudado. Comentando desde el punto ventajoso del presente histórico, Hegel puede proclamar que la historia, de hecho, ha desplegado coherencia. Puede comentar que el reconocimiento mutuo ha sido alcanzado, pero no que ese logro haya sido inevitable. Puede incluso comentar que precisamente tal secuencia de acontecimientos tiene que haber tenido lugar si debía ser posible el reconocimiento mutuo. Pero

no puede comentar (y no lo hace) que tal secuencia de acontecimientos tuvo lugar *para que* el objetivo del reconocimiento mutuo fuera alcanzado.[7]

En suma, la creencia de Hegel en el fin de la historia no es absurda por dos motivos. Primero, la historia que relata concierne a un asunto específico: la historia es vista como una *historia del reconocimiento* y ésta "termina" cuando son resueltas las cuestiones concernientes al reconocimiento. Y segundo, porque el relato que narra no se involucra en nociones de predestinación. Es, desde el comienzo hasta el final, una historia humana (en lugar de divina) y no tiene implicaciones deterministas. Es, podríamos decir, una historia "apocalíptica". Pero si decimos esto, debemos liberar la noción de apocalipsis de una participación divina y de algunas asociaciones frecuentemente aceptadas.[8]

7 En el prefacio de la *Fenomenología*, Hegel se refiere a "la astucia" (*die List*) en términos que parecen recordar (o anticipar) la idea posterior de una "astucia de la razón" (ver FE: 37, en comparación con las conferencias de Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction,* pág. 89). Pero esto es demasiado poco para justificar la adscripción a la *Fenomenología* de una concepción de la historia providencial y teleológica.

8 Etimológicamente, "apocalipsis" significa "desvelamiento" y, de allí, revelación o descubrimiento. En la historia del pensamiento apocalíptico, *un* apocalipsis es comúnmente entendido como un evento en y a través del cual tiene lugar la "revelación". Con frecuencia, el evento es visto como algo que ocurre al final de la historia: y lo que se dio a conocer o fue revelado es el significado de la historia que ha tenido lugar. Es en este sentido que sostengo que la *Fenomenología* de Hegel es una obra apocalíptica. Tengan en cuenta que el término "apocalipsis", como aquí se explica, no tiene ninguna conexión necesaria con el pensamiento religioso. Tampoco tiene una conexión necesaria con concepciones providenciales o "teleológicas" de la historia (ya que el significado histórico que se revela puede ser humano más que divino, y el *significado* de que se trate podrá ser el de una narración en lugar de un plan). La *Fenomenología* "apocalíptica" o revelación no es, sostengo, ni religiosa, ni teleológica/providencial. Es cierto, por supuesto, que el pensamiento apocalíptico ha sido con frecuencia de carácter religioso: ver, para una selección, B. McGinn (ed.), *Apocalyptic Spirituality* (SPCK, 1980) y su *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. Nueva York: Columbia University Press, 1988.

## 1. Qué es el "espíritu"

Mis comentarios sobre la historia parecen chocar con la circunstancia de que la *Fenomenología* de Hegel pone en primer plano la noción de "espíritu" (*Geist*). Entre los comentadores, frecuentemente, el "espíritu" hegeliano es representado como un sujeto global o gran totalizador,[9] quien (o que) opera a un nivel transhistórico o, de hecho, cosmológico con el fin de llevar adelante esquemas teleológicos.[10] Si mis comentarios sobre la historia son válidos, el Hegel de la *Fenomenología* tira por la borda la noción de un sujeto global (y lo hace sin poner en peligro la afirmación de que la historia tiene un sentido unitario). ¿Cómo es posible desprender la noción de subjetividad global de la interpretación de la *Fenomenología* y mantener la centralidad del "espíritu"?

Mi respuesta a esta cuestión es que el concepto de "espíritu" no presupone la idea de un sujeto global.[11] ¿Por qué deberíamos suponer que sí lo hace? Dos comentadores en particular tienen cuestiones interesantes que decir sobre este tema. Taylor, para quien "el espíritu está necesariamente corporeizado" y no puede exis-

9 Tomo el término del "gran totalizador" de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre.

10 Entre los comentadores que tengo en mente se encuentra Habermas, según el cual Hegel en la *Fenomenología* regresó desde una concepción "interaccionista" del espíritu, a una concepción donde la noción de un sujeto global parece estar en juego: ver J. Habermas en "Labour and Interaction: Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind" (en su *Theory and Practice*. Londres: Heinemann, 1974 y "From Kant to Hegel and Back Again: The Move Towards Detranscendentalization" (y más tarde en *Truth and Justification,* MIT Press, 2005. Aun estando de acuerdo con Habermas que los escritos hegelianos anteriores a la *Fenomenología* son, en efecto, interaccionistas, no veo razón para considerar que la *Fenomenología* vuelve a una visión de "subjetividad global".

11 Mis comentarios sobre la concepción del "espíritu" de la *Fenomenología* se parecen a los de Jameson en su *Hegel Variations*, págs. 12-13, 31, 75. (Utilizo el término lógicamente débil "parecerse", porque no estoy seguro qué punto preciso desea defender Jameson).

tir "independientemente de los hombres",[12] considera que el *Geist* "no es reducible al hombre, como tampoco es idéntico al espíritu humano".[13] Sobre este tema, Harris declara que el espíritu –o, mejor dicho, "el espíritu absoluto"– "*no puede* ser simplemente reducido a interacciones históricas de mortales atómicamente finitos".[14] Sugiero que las declaraciones de Harris y Taylor pueden ser resumidas en la forma de una advertencia. Esto es, que si la noción de subjetividad global es dejada de lado, el "espíritu" es visto en términos *reduccionistas*.

Pero *¿se ha incurrido* en reduccionismo? Si el reduccionismo ha de ser calificado como reduccionismo, y ha de tener una connotación peyorativa, podríamos sugerir que debe haber un problema con lo que es dicho "de manera reduccionista". ¿Qué problema surge si la noción de espíritu es entendida *sin* la noción de sujeto global? El pasaje de Harris citado es de interés porque indica cuál puede ser el problema. Si el "espíritu" es construido solamente en términos de acción humana, surge el peligro –como parece temer Harris– de que la noción de individualismo atómico (o "abstracto") sea importada en la teoría hegeliana. Mi respuesta al pasaje indicado es que el peligro, si existe, es fácil de evitar. Todo lo que se necesita hacer es tomar a la individualidad, no como algo "abstracto", sino –como mi segunda conferencia sugería– en términos *sociales* y de *reconocimiento*. Una importación de la idea de individualismo abstracto distorsionaría, sin duda, la teoría social y política de Hegel. Pero Hegel mismo entiende, en la *Fenomenología,* la noción de individualidad (o autoconciencia) en un sentido no abstracto.

12 C. Taylor, *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, págs. 23, 11. Efectivamente, para Taylor el sujeto global es un sujeto corporeizado (pero que sigue siendo global).

13 *Hegel and Modern Society,* pág. 11.

14 Harris, H.S., *From Hegel to Marx via Heidegger, Philosophy of the Human Sciences* 13 (1983), pág. 248.

Concluyo que la advertencia de Taylor y Harris acerca del reduccionismo no debería disuadirnos de comprender el "espíritu" de un modo exclusivamente humano e interactivo. Sin que nos preocupen los costos conceptuales en los que (supuestamente) incurriríamos si es rechazada la noción de subjetividad global, podemos volver al texto de la *Fenomenología* para descubrir lo que significa "espíritu".

Especialmente en dos pasajes, Hegel comenta "lo que es el espíritu" (*was der Geist ist*). Uno de esos pasajes es menos útil en este contexto, porque no nos habla de la naturaleza o carácter del espíritu, sino de cómo puede ser conocido el espíritu. Plantea que "el contenido de la religión proclama antes en el tiempo que la ciencia [*Wissenschaft*] lo que es el espíritu; pero solamente la ciencia es su verdadero saber de él mismo" (FE: 469). En otras palabras: solo la ciencia, que se basa en el reconocimiento mutuo, permite al espíritu conocerse a sí mismo.[15] El otro pasaje resulta más útil. El pasaje FE: 113 resume "la experiencia de lo que es el espíritu": según Hegel, es "sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*". En otras palabras, el espíritu es reconocimiento y más específicamente, reconocimiento mutuo.[16] El espíritu es interacción. Si el pasaje de FE: 113 significa lo que parece estar

15 ¿Por qué la "religión" debería siquiera tener una comprensión precientífica del espíritu? Una respuesta a esta pregunta gira, sugiero, sobre la circunstancia de que un ser libre y autodeterminante se encuentra no meramente en la "ciencia" sino también en la religión. La diferencia es, de acuerdo con la *Fenomenología*, que la "ciencia" ve al ser autodeterminante como un ser de estemundo y humano, mientras la religión dibuja este ser como un Otro no-humano y existiendo en términos de otro mundo. Es necesario tener en cuenta que el pasaje aquí citado admite una lectura al estilo de la "izquierda hegeliana" o, por así decirlo, "feuerbachiana".

16 ¿Por qué el reconocimiento *mutuo*? El reconocimiento mutuo es, recordemos, el reconocimiento en una forma no contradicha (o "no alienada").

significando, el comentario de Harris sobre el reconocimiento *no puede* sostenerse bien.

¿Podemos llevar un paso más lejos la noción de un entendimiento *recognoscente* del "espíritu"? Creo que podemos. Primero, notemos que si un ser *espiritual* es, para Hegel, un ser *recognoscente*, desaparece una gran parte del misterio que tiende a reunirse en torno al nombre de Hegel en las historias de la filosofía. Si el "espíritu" es visto como un sujeto global (por "corporeizado" que esté), es –conceptual o, al menos, psicológicamente– imposible *no* formarse una impresión de un ser misterioso que, de un modo idealista, cuenta como un sujeto real que mueve los hilos de la historia. Si, por el contrario, el "espíritu" es liberado de las connotaciones de una subjetividad global, vienen a la mente frases tales como "el espíritu de una época" o "el espíritu de un grupo recognoscente". La historia, en la medida en que es una historia del reconocimiento, puede ser imaginada en términos humanos.

Tales puntos desmitificadores son, sin duda, de carácter general, pero tienen una implicación específica: permiten aproximarse al capítulo sobre la historia de la *Fenomenología* (capítulo VI, titulado "El Espíritu [*Geist*]") de un modo nuevo y despejado. Permiten que cuestiones típicamente humanas y, por lo tanto, prácticas sean consideradas centrales para las cuestiones de este capítulo. Estas cuestiones se refieren al reconocimiento. El capítulo VI detalla, en efecto, la secuencia de formas o modelos de reconocimiento que han aparecido en Europa desde la ciudad Estado (o *polis*) de la Grecia Antigua hasta los propios días de la Revolución Francesa. Mi conferencia explora esta secuencia, comentando primero el análisis de la historia que propone la *Fenomenología* para entrar luego con mayor detalle en a la discusión la Revolución Francesa –el acontecimiento con el cual termina la historia hegeliana–.

Desde el punto de vista acerca de Hegel desarrollado en estas conferencias, la característica más llamativa de la historia europea es que representa un camino a través del cual se puede alcanzar el reconocimiento mutuo.[17]

Antes de explorar la imagen de la historia que presenta la *Fenomenología*, comento un pasaje (ya mencionado)[18] que aborda la cuestión de cómo debe ser visto el "espíritu". El pasaje declara que el "espíritu es [...] la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma" y continúa explicando que los temas que fueron referenciados en las secciones anteriores de la *Fenomenología* (sobre Conciencia, Autoconciencia y Razón) son "formas abstractas" del espíritu mismo. Estos temas anteriores "son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y demorarse en momentos singulares" (FE: 260). ¿Cómo debemos entender estas afirmaciones?

La declaración con la que se abre el pasaje subraya el tema de la libertad y, con la expresión "que se sostiene a sí misma" construye la libertad en un sentido de autodeterminación. Si se nos permite vincular el término "real" (*reale*) con la noción de actualidad (o *Wirklichkeit*), y acentuar las connotaciones prácticas o activas que la noción de actualidad tiene en los escritos de Hegel, la declaración inicial agrega que un ser *libre* es también un ser *práctico*. En el nivel al que ha llegado la *Fenomenología*, cuando está a punto de presentarse un análisis de la historia europea, la declaración inicial tiene la función de destacar el enraizamiento en la práctica histórica de los temas tratados por Hegel. Además, el pasaje recuerda al lector que un análisis del reconocimiento es

17 ¿Es el camino seguido por la historia europea el *único* camino hacia el reconocimiento mutuo? En ninguna parte dice Hegel que otros caminos son posibles. Por otro lado, nada en su postura conceptual (como yo lo entiendo) impide que sean encontrados otros caminos, los cuales tendrían que ser definidos en detalle.

18 Conferencia 2, sección 5.

también un análisis de la libertad. En efecto, el pasaje citado FE: 260 sostiene que todos los temas teóricos y prácticos que han sido discutidos hasta aquí en la *Fenomenología* están enraizados en la práctica –una práctica de reconocimiento y libertad– y admiten la resolución solo en la medida en que ésta es abordada en relación con la práctica. Todo sobre el ser humano, ya sea teórico o práctico, existe en y a través del reconocimiento y está *en cuestión* en el campo del reconocimiento.

En resumen, el pasaje le recuerda al lector los temas hegelianos fundamentales.

## 2. Hegel sobre el curso de la historia

Mi conferencia anterior exploró el análisis de Hegel acerca del comienzo de la historia. El punto focal de la conferencia actual es el análisis de Hegel sobre el proceso a través del cual la historia llega a un final. ¿Qué se encuentra en el medio? He sugerido, en términos generales, que lo que se encuentra en el medio es un "trabajo" que transforma el reconocimiento "unilateral y desigual" en reconocimiento mutuo; o al reconocimiento contradictorio (y "alienado") en no contradictorio (y "no alienado"). Y he sugerido, también en términos generales, cómo puede ser visto este "trabajo". ¿Podemos entrar en mayor detalle? Podemos: el capítulo VI de la *Fenomenología* da un análisis –sin duda un recuento selectivo[19] y probablemente incompleto[20]– de unos dos milenios de historia eu-

19 El principio de selección es que Hegel está interesado en los patrones sucesivos de reconocimiento, en lugar de individuos o anécdotas o eventos.
20 Puede señalarse una brecha o posible brecha, en el relato de Hegel: Hegel parece tener poco que decir acerca de los siglos entre la caída de Roma y el surgimiento del mundo moderno. En parte, esta omisión es válida si (como se sugiere) leemos

ropea. En la sección presente resumo o indico las líneas generales de este análisis.

La discusión de Hegel sobre la *polis* de la Grecia Antigua, en el capítulo VI, se basa en la premisa de que, en esta etapa temprana de la historia, "la autoconciencia no ha surgido todavía en su derecho como individualidad singular [...]. *Este* singular solo vale como la sombra irreal" (FE: 275). Esto es, los sujetos humanos no han llegado a ser conscientes de sí mismos como individuos, o no han llegado a serlo de manera consistente. Se toman a sí mismos como definidos por normas consuetudinarias y esto, para Hegel, significa que en la *polis* ellos se toman a sí mismos como definidos por los requerimientos de la ley Humana y la Divina (FE: 262-273). Las nociones de la ley Humana y la Divina en Hegel parecen ser sacados de las *Tragedias tebanas* de Sófocles (*Edipo Rey*, *Edipo en Colono* y *Antígona*) o, formulando este punto de un modo diferente, Sófocles parece ser, para Hegel, *el* poeta o dramaturgo de la Antigua ciudad Estado. La Ley Humana, para Hegel y para Sófocles, está primariamente vinculada a los hombres y se aplica a los asuntos públicos o políticos; por contraste, la Ley Divina está vinculada a las mujeres y se aplica al ámbito de la familia. Un lector de mis comentarios, o del propio Hegel, habrá indudablemente identificado el punto, en la estructura de la ciudad Estado donde existe un potencial para la inestabilidad; y, por ello, una capacidad de cambio: donde existen *dos* leyes consuetudinarias, todo transcurre de manera simple, siempre y cuando los actores se confinen espontáneamente a sus esferas acostumbradas. Los pro-

la sección de "Conciencia Desventurada" del capítulo IV (FE: 128-142), como un análisis de los patrones de pensamiento entre el surgimiento del Cristianismo y el final de la Edad Media. El debate general de la *Fenomenología* fluye más fácilmente y tiene más sentido si, como sugiero, los pasajes FE: 128-142 se piensan de esta manera.

blemas aparecen, sin embargo, en situaciones donde los actores se encuentran a sí mismos en más de una esfera y donde las formas de ley (Divina y Humana) hacen demandas conflictivas. Sófocles, en su *Antígona*, imagina tal situación. Creonte, el rey de Tebas, ha ordenado que el cuerpo de Polinices sea abandonado sin enterrar, y Antígona, la hermana de Polinices, sin embargo, entierra a su hermano: Antígona rompe la Ley Humana de Creonte pero, como mujer y miembro de la familia, actúa como requiere la Ley Divina. Su castigo es ser emparedada viva. Hegel deja en claro (en el pasaje citado al principio de este párrafo) que, al enterrar a su hermano, Antígona no actúa aún con una elección autorreflexiva e individual: en cambio, actúa como le dictan su rol social de mujer y de miembro de la familia. De todos modos, los espectadores atenienses que veían la obra *Antígona* de Sófocles serían testigos de una situación y de una secuencia de acciones donde eran puestos en evidencia los temas concernientes a la elección individual. Del mismo modo, como se expone en las posteriores conferencias de Hegel sobre filosofía de la historia, Sócrates puso en evidencia preguntas que interpelaban a los individuos y que, una vez preguntadas, ya no desaparecían.[21]

Pasando de la antigua Grecia a la antigua Roma, el Hegel de la *Fenomenología* presenta una sociedad en la cual la individualidad ha llegado a ser reconocida, pero solo de un modo alienado. El individuo es visto "nada más que como el 'yo'", podemos decir, el "yo" *abstracto*, "de la autoconciencia" (FE: 283); lo que es reconocido es "el puro uno vacío de la persona" (FE: 285) en lugar de la individualidad en su sentido pleno y socialmente complejo. Para un individuo reconocido o mal reconocido, de este modo, el mundo

21 Sobre la importancia de Sócrates, ver Hegel, *Filosofía de la Historia*, págs. 269-270.

social "tiene aquí la determinación de ser algo exterior"; se presenta a sí mismo como "una realidad extraña" en la cual el individuo "no se reconoce" (FE: 287). Este sentido de la sociedad como una presencia extraña e inerte toma, de acuerdo con Hegel, formas cada vez más extremas. En una, el mundo romano se presenta a sí mismo como un sistema de leyes (donde el individuo *qua* "persona" cuenta como el portador de deberes y derechos impuestos externamente). En otra, se presenta a sí mismo como corporeizado en la figura de un Emperador; un Emperador que está por encima de la ley y que se relaciona con el ciudadano individual de un modo arbitrario (ver FE: 284-285). En el imperio romano, para Hegel, la alienación ha alcanzado nuevas alturas.

El análisis de la *Fenomenología* sobre la antigua Roma es, aunque breve, notable. Propone que, una vez que las armonías habituales e inconscientes de la *polis* han sido interrumpidas, la alienación entre el individuo y la sociedad se vuelve un tema histórico vívido y urgente. La Roma Antigua trae, como asunto de experiencia vivida, dificultades que, en última instancia, solo el reconocimiento mutuo puede superar. Desplazando la atención de temas más generales a más específicos, hay, sugiero, otro aspecto de la discusión de Hegel sobre "Roma" que llama la atención. Es que la noción de una *sociedad basada en el dominio de la ley* es presentada en términos decididamente poco favorables. La ley romana está, entendemos, enraizada en una concepción alienada del individuo y de la sociedad; además, es un paso en un proceso que culmina en un dominio arbitrario e irresponsable. En mi primera conferencia sugerí que el reconocimiento mutuo se opone a divisiones, dentro del individuo, entre sus dimensiones "universal" y "particular". Aquí, sobre la base de la sección de la *Fenomenología* sobre Roma, sugiero que las sociedades fundadas en el dominio de la ley cuentan, para Hegel,

como sociedades donde está en funciones una división entre la humanidad universal y las circunstancias sociales particulares. Si esta línea de argumentación es llevada un paso más adelante, llegamos a la conclusión –a la conclusión políticamente radical– de que una concepción del individuo como portador de derechos y obligaciones legales es una concepción donde se asume la alienación.

Ya sea que esta línea argumentativa sea seguida o no, podemos notar que las alienaciones o enajenaciones desencadenadas en la antigua Roma son la clave para el próximo paso que da el análisis de Hegel sobre la historia. En medio, por así decirlo, de las ruinas de la antigua Roma, y mientras el imperio romano entra en su periodo de declive y caída, cuestiones irresueltas sobre la alienación reclaman que se les dé expresión; al mismo tiempo, se debe sobrevivir a la alienación de una manera humanamente tolerable. Como resultado de las presiones contradictorias de este orden, en el mundo post romano[22] "no se forma solamente un mundo, sino un mundo doble, separado y contrapuesto" (FE: 288). Las alienaciones en *este* mundo –el mundo de la práctica social– son vistas como superadas en un *más allá*, donde todo es armonioso. Las alienaciones en la "conciencia *real*", o en la práctica,[23] son vistas como compensadas en el reino de la "*pura* conciencia" –o de la teoría solamente–. En palabras de Hegel: "la *presencia* [del mundo real] tiene de un modo inmediato su oposición en su *más allá*, que es su pensamiento y su ser pensado, del mismo modo como esto tiene su oposición en el más acá, que es su realidad para él extrañada" (FE: 287-288).

22 Hegel se refiere al mundo post-romano como el mundo de la "cultura" [*Bildung*]. ¿Por qué él usa este término? La respuesta parece ser que la *Bildung* tiene connotaciones de la educación y, una vez que se experimenta la alienación, existe una inestabilidad social e intelectual sobre la base de que nuevos desarrollos pueden tener lugar.

23 Ténganse aquí en mente las connotaciones *prácticas* de la "realidad" hegeliana.

Nuevamente, la línea de pensamiento de Hegel tiene un carácter llamativo. Las afirmaciones de Hegel en la FE: 287-288, con su tema de la división entre más allá y más acá, son, efectivamente, el origen de la famosa afirmación de Feuerbach de que la concepción cristiana de Dios está enraizada en la alienación práctica y la afirmación de Marx de que la religión es el opio de un mundo alienado.[24] Por así decirlo, Marx resume aquí a Feuerbach, y Feuerbach está resumiendo la línea de pensamiento de la FE: 287-288. Es posible comentar otro punto –un punto menos concerniente a la historia de las ideas y más relacionado con temas sustanciales–: según los pasajes hegelianos que acabamos de citar, la imagen cristiana del cielo y, por lo tanto, de Dios *es tan solo* un sueño alienado. En tanto sueño, la imagen del cielo puede tener valor o no; pero es un sueño que permanece.[25]

En la extensa sección del capítulo VI que sigue, Hegel cuenta la historia de la cultura "doblemente dividida y autocontrapuesta" de la Europa cristiana y explora su destino. En sus primeras etapas, la historia contada por Hegel es difícil de seguir, porque el capítulo VI parece saltar directamente desde el nacimiento del cristianismo a la emergencia del mundo moderno postrenacentista. Hegel (hay que decirlo) parece pasar en silencio la Edad Oscura y la Edad Media de Europa. Esta brecha aparente en el relato histórico de Hegel se llena, parcialmente en todo caso, si la discusión sobre la Conciencia Desventurada del capítulo IV (como se sugirió anteriormente) es insertada en esta etapa. Lo que permite que la discusión pueda ser calificada como un segmento extraviado acer-

24 Marx, K. / Engels, F., *CW* 3, pág. 175.

25 De acuerdo con Kojève, el pensamiento hegeliano –o, por lo menos, el pensamiento de la *Fenomenología* de Hegel– es "radicalmente ateo": Kojève, A., "Hegel, Marx and Christianity". En: *Interpretation* 1 (verano de 1970), pág. 22. La línea de pensamiento abierta en las páginas FE: 287s. corrobora la afirmación de Kojève.

ca de la Edad Oscura y la Edad Media del relato histórico de Hegel no es simplemente el hecho de que Boecio –cuya discusión sobre la Conciencia Desventurada Hegel tiene en mente– es una figura cronológicamente apropiada. Es el hecho de que una conciencia que es "Desventurada" en el sentido de Hegel se orienta hacia objetivos del más allá (y por lo tanto inalcanzables); y la imagen que esboza Boecio de una visitación de la "Filosofía" representa a la sabiduría en términos explícitamente ultraterrenos.[26] La estructura conceptual presupuesta por la concepción de Boecio con respecto a la sabiduría es una en la que (en términos de Hegel) se inscribe una distinción entre un reino de la "conciencia *pura*" y un reino de la "conciencia *real*".

Más allá de las cuestiones relativas a la Edad Oscura y la Edad Media, sigo el orden de los temas en el capítulo VI, dando un giro hacia el análisis del mundo moderno (renacentista y postrenacentista) que hace Hegel. Para Hegel, el mundo moderno hereda la división entre más acá y más allá de los siglos cristianos precedentes. La división no está totalmente superada hasta que, con la Revolución Francesa, aparece el reconocimiento mutuo: y la discusión de Hegel sobre la Modernidad previa a la Revolución refleja la circunstancia de que esta división permanece activa.

En primer lugar, Hegel analiza la Modernidad en su reino de la realidad (o practicidad): el "*poder del Estado*" y la "*riqueza*" –o el Estado moderno y la economía moderna– se consideran como

26 Boecio (c.480-524 d.C.) escribió su *Consolación de la filosofía* en la cárcel, a la espera de la ejecución; su encarcelamiento tuvo lugar en las décadas posteriores al colapso del imperio romano. La "Filosofía" es descrita como visitándolo en la cárcel y explicándole que la eternidad, entendida propiamente, es la eterna presencia (o *stans nunc*) más que la infinitamente larga duración: Ver Boecio, *The Consolation of Philosophy*. Harmondsworth: Penguin, 1969, págs. 164s. La afirmación de Boecio de que el punto de vista de la eternidad se encuentra fuera de la experiencia temporal y práctica, llegó a ser una norma en el pensamiento medieval.

formas que puede tomar la vida práctica alienada.[27] En cada forma, la contradicción es evidente: en el servicio del Estado, el espíritu público[28] se enmaraña en ventajas particularistas, mientras que, en la búsqueda de la riqueza, el comportamiento egoísta desencadena la operación de las leyes económicas. La universalidad (inicialmente asociada con la política) genera la particularidad, mientras que la particularidad (inicialmente asociada con la economía) genera la universalidad. Nada –ni la universalidad ni la particularidad– es lo que parece (ver FE: 301) y la alienación alcanza su apogeo cuando el lenguaje comienza a contradecirse a sí mismo.

Como ya mencionamos, la dialéctica autodestructiva del poder estatal y la riqueza opera, según Hegel, al nivel de la "conciencia *real*" o práctica: sin embargo a continuación, en el capítulo VI, argumenta que se puede encontrar una dinámica similar en el mundo moderno al nivel de la "conciencia *pura*" o pensamiento. Por así decirlo, un mundo "doble, dividido y que se opone a sí mismo" se caracteriza no solo por una contradicción primaria *entre* la conciencia "pura" y la conciencia "real" (o *entre* la "teoría" y la "práctica"), sino también por una contradicción que opera *dentro* de cada uno de los términos que se relacionan de manera contradictoria.[29] Para Hegel, la Modernidad prerrevolucionaria no solo se caracteriza por una relación dislocada entre teoría y práctica, sino también por una *contradicción dentro de la teoría* –la relación entre poder estatal y riqueza– y también por una *contradicción dentro de la práctica*.

27 Los temas del "*poder del Estado*" y la "*riqueza*" se introducen en FE: 293.
28 O la *virtud*, en el sentido del humanismo renacentista cívico o del republicanismo.
29 En palabras de Hegel: "En su simple verdad, el espíritu es conciencia y desdobla sus momentos. La *acción* lo escinde en la sustancia y la conciencia de la misma, y escinde tanto la sustancia como la conciencia" (FE: 261).

La contradicción dentro de la teoría (o la contradicción al nivel de la "conciencia *pura*") es el segundo tema más importante que Hegel aborda en su análisis de la Modernidad. Cuando la noción de "conciencia *pura*" se extendió durante la época medieval, proporcionó, por así decirlo, un refugio de no alienación en un mundo alienado. En la era de la Modernidad, todo es diferente: según la narración de Hegel, una batalla celestial estalla en el seno mismo de la teorización. La batalla se libra, en primer lugar, entre la fe y la reflexión intelectual y, en segundo lugar, entre la superstición y la Ilustración. En el corazón de la batalla se encuentra un conflicto entre la creencia religiosa (que acierta al considerar que existe el ser autodeterminante, pero yerra al considerar que este ser no es humano) y el pensamiento ilustrado (que acierta al proyectar la emancipación pero yerra al involucrarse con el determinismo).[30]

¿Qué debería llevarse el lector de la *Fenomenología* de las páginas que detectan contradicciones en el mundo moderno –digamos: burgués pero prerrevolucionario–? Se puede argumentar que la postura más llamativa de Hegel posee una naturaleza general. A saber, que la sociedad prerrevolucionaria *es* contradictoria: los términos mismos que se autocontradicen son términos en el seno de los cuales aparece la contradicción (y, por consiguiente, la alienación).[31] Se podría decir que la sociedad prerrevolucionaria

30 Mis comentarios sobre Hegel y el pensamiento ilustrado están aquí altamente condensados. Una discusión más detallada podría conectar el análisis de la *Fenomenología* sobre la Modernidad y la conciencia pura con temas de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno.

31 El relato de la *Fenomenología* acerca de la sociedad prerrevolucionaria ilustra, podemos apuntar de paso, la insuficiencia de hablar en términos de una contradicción general "sobredeterminada" por contradicciones más específicas –es decir, contradicciones que se desarrollan en prácticas sociales específicas (ver Althusser, L., *For Marx*. Londres: Allen Lane, 1969)–. Una respuesta hegeliana a Althusser podría ser que (*a diferencia* del estructuralismo que subyace en el pensamiento de Althusser) no hay nada *fuera* de la contradicción que pudiera "sobredeterminar" la contradicción

está *saturada* de contradicción. ¿Cómo se podrían abordar los problemas relacionados con la alienación en una sociedad como ésta? Si existe una solución, ésta no se encuentra (tomando en cuenta la argumentación de Hegel) *ni* en la conciencia pura *ni* en la conciencia real. Tampoco se encuentra en una combinación o ambigüedad entre las dimensiones pura y real. El problema se halla en la propia división entre puro y real; o, dicho en otras palabras, en la falla alienada y alienante que se abre en FE: 286-288. Esta división y la consiguiente construcción de los reinos del más acá y el más allá es derribada (según el punto de vista de la *Fenomenología*) por la Revolución Francesa. "Ambos mundos" dice Hegel en la frase que introduce la Revolución, "son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la Tierra y se ha trasplantado en ella" (FE: 343). La Revolución Francesa es el final apocalíptico de la historia alienada.

## 3. Hegel sobre las instituciones sociales

Antes de abandonar el tema de cómo aborda Hegel el curso de la historia –y más concretamente, su análisis de la "cultura"[32]–, quiero llamar la atención sobre un pasaje que destaca un tema central. Se trata de la alienación que las instituciones sociales conllevan.

En FE: 292, Hegel llama la atención del lector sobre la noción de instituciones sociales. La argumentación del pasaje, que podría

misma. ¿Significa esto que el relato de Hegel sobre la contradicción es esencialmente "simple", como lo acusa Althusser? En realidad, no: para Hegel, todas las contradicciones en una sociedad alienada (contradictoria) *son* y no *son* lo mismo.

32 Sobre la "cultura" [Bildung], ver la nota al pie 200, más arriba. Bajo el título "La Cultura", Hegel habla del periodo post-romano –más o menos, el periodo "burgués-cristiano"–.

dejar perplejo a quien lee por primera vez la obra, trata –o parece tratar– acerca de los "elementos universales del Aire, el Agua, el Fuego y la Tierra". ¿Qué conexión (se podría preguntar el lector) puede haber entre los "elementos universales" y la existencia social?

Mi opinión es que se trata de una conexión de analogía:[33] Hegel sostiene que la sociedad alienada engloba características que juegan un papel similar al del Aire y el Agua y el Fuego y la Tierra en el mundo natural. En otras palabras, el pasaje no *versa sobre* los "elementos universales"; versa sobre la conversión de las relaciones sociales en algo inerte, o natural o cosificado. ¿Cuáles son los rasgos de una sociedad alienada que podrían desempeñar un papel equivalente al de los cuatro elementos naturales mencionados tradicionalmente? Hegel responde a esta pregunta cuando nos dice que la autoconciencia alienada "se desdobla como un mundo, en masas universales pero espirituales del mismo tipo" o esferas (FE: 292). Considero que, cuando habla de "masas espirituales" (*geistige Massen*) se refiere a las *instituciones sociales*. Las instituciones sociales son equivalentes a las masas naturales en el sentido de que, en realidad, son masificaciones o solidificaciones de la vida social. La analogía de Hegel, que destaca el carácter cuasi natural de las instituciones sociales, enfatiza la *alienación* que poseen las concentraciones de poder social.[34]

33 Del mismo modo, Jameson sugiere que, en FE: 292, "se nos ofrece una elaborada digresión alegórica sobre los elementos" (*Hegel's Variations*, pág. 86). No veo ninguna razón por la cual la alegoría deba ser descrita como un "digresión".

34 Una analogía poder estatal/poder natural como la que aquí se asigna a Hegel no tiene que olvidar las diferencias evidentes: por ejemplo, un individuo que está enfrentando una masa natural, encuentra un obstáculo (o una oportunidad), mientras un individuo que se aproxima a una institución social entra en un campo normativamente cargado. Hegel, como lo entiendo, no es culpable de tal olvido, sino que, por el contrario, considera que las relaciones sociales devienen cuasi naturales cuando actúa la alienación.

Una consecuencia de la lectura que propongo de FE: 292 es que, según Hegel, todas las instituciones sociales –las instituciones sociales *per se*– implican alienación. Aquí debemos detenernos y pensar: ¿podría haber sostenido Hegel tal afirmación? Creo que se trata de un punto de vista que está en desacuerdo con la conocida presentación, en la *Filosofía del Derecho*, de la familia, la sociedad civil y el Estado como instituciones sociales (vigentes) de tipo no alienado.[35] Por extensión, también está en desacuerdo con las secciones de los escritos de Jena, previos a la *Fenomenología*, que apuntan a la postura de la *Filosofía del Derecho*.[36] Sin embargo, cuando examinamos la *Fenomenología*, todo cambia. Allí no encontramos ninguna alusión a la posible existencia de instituciones sociales no alienadas.[37] Al contrario, el "poder estatal" y la "riqueza" –los orígenes históricos del *Estado* y la *sociedad civil*– se presentan como elementos bien arraigados en la enajenación. En otro lugar de los escritos tempranos de Hegel, en el llamado "Más antiguo programa de sistema del idealismo alemán" (1796) –que podría constituir un proyecto conjunto de Hegel y Hölderlin[38]–, presenta una postura protoanarquista que apoya mi propuesta.[39]

35 Por supuesto, pueden surgir preguntas acerca de *cuán completamente* la *Filosofia del Derecho* se ve a sí misma como proscribiendo la alienacón. Ver *Filosofía del Derecho*, parágrafos 198 (sobre la "división del trabajo" que "hace el trabajo cada vez más mecánico") y 244-246 (sobre la pobreza). Debido a que tales huellas de la alienación están presentes en la sociedad civil, el ascenso al Estado es considerado como necesario. No analizo esta línea de argumentación aquí.

36 Ver conferencia 2, nota al pie 25.

37 A menos que se entiendan las líneas finales de FE: 12 en este sentido. Ver también FE: 348. Pero no se explica el objetivo de Hegel en estos pasajes.

38 Ver, sobre la autoría de Hegel de "Más antiguo programa de sistema", Pinkard, *Hegel: A Biography*, pág. 683.

39 De acuerdo con el autor del "Más antiguo programa de sistema" (presentado en H.S. Harris, *Hegel's Development: Towards the Sunlight*, Clarendon Press, 1982, págs. 510-512): "[Tomando] la idea de la humanidad como premisa, voy a demostrar que no nos da una idea del *Estado*, pues el Estado es una cosa mecánica, lo que nos da es la idea de una *máquina*. Solo algo que es un objetivo de la

Finalmente, propongo que la respuesta a la pregunta por si Hegel considera que las instituciones sociales son alienantes depende no solo de cuestiones textuales, sino también de cómo se han de abordar cuestiones sustanciales en el pensamiento de Hegel. Mi interpretación general, según la cual Hegel considera que las relaciones sociales son interactivas, y que subraya el tema del reconocimiento mutuo, hace que sea no solo plausible, sino casi seguro que las instituciones sociales –Estados, sociedades civiles, corporaciones de negocios, universidades– serán consideradas constelaciones de poder a las cuales se aferra la alienación.

¿Cómo se podría desarrollar la línea de pensamiento abierta en FE: 292? Si el objetivo del pasaje es subrayar la alienación y masificación de las instituciones sociales, podría entrar en juego una cuestión que aparece en varios puntos de mi conferencia, pero que no se ha desarrollado hasta ahora. He sugerido[40] que la concepción de los individuos como portadores de definiciones de rol divide al individuo entre aspectos universales y particulares, y desaparece desde el punto de vista recognitivo la concepción del individuo como un todo integrado. Entra en funcionamiento una división entre lo universal y lo particular, porque las definiciones de rol, así como los derechos y las obligaciones que conllevan, son *universales abstractos*;[41] es decir, son categorías o categorizaciones

*libertad* se llama una *idea*. ¡Así que tenemos que ir más allá del Estado! Puesto que todos los Estados tienen que tratar a los hombres libres como engranaje en una máquina y no deben hacerlo; debe dejar de ser así... Al mismo tiempo, voy a establecer los principios para *una historia de la humanidad*, y quitar todo el trabajo humano miserable del Estado, constitución, gobierno, sistema legal– desnuda a la piel ... Entonces, primero busquemos un desarrollo *igualitario* de *todos* los poderes, de lo que es propio de cada uno y lo que es común a todos" –en pocas palabras, a lo que luego Hegel se refiere como reconocimiento mutuo–.

40 Por ejemplo, en la conferencia 1, sección 2.

41 Un *universal abstracto* es, en la terminología de Hegel, un universal que "deja la particularidad y la individualidad fuera de consideración" (*Encyclopaedia*, parágrafo 164).

que, al ser aplicadas a un abanico de individuos separados, *se abstraen de* las diferencias entre los individuos implicados. En una sociedad organizada en términos de definiciones de rol, el único reconocimiento que recibe un individuo proviende de la "posición" (la definición de rol) que él o ella ocupan y los "deberes" concomitantes que él o ella cumplen. Aquí sugiero que existe una interconexión entre las cuestiones que se plantean en mis comentarios sobre las definiciones de rol y mi lectura de FE: 292. Las definiciones de rol se encuentran inscriptas en las instituciones sociales –los "estudiantes" existen en las universidades de la misma manera en que los "propietarios" operan en los mercados–; y, a la inversa, las instituciones sociales existen solo si se respalda la naturaleza vinculante de los derechos y los deberes concomitantes sobre las definiciones de rol relevantes. Si mis comentarios sobre las definiciones de rol y mi lectura de FE: 292 están vinculadas de esta manera, podemos decir que dos temas hegelianos –la alienación inherente a una división entre lo universal y lo particular y la alienación inherente a las instituciones sociales– forman parte de un tema único abordado de dos maneras diferentes. En otras palabras, un mundo donde existen instituciones sociales es un mundo donde los individuos se oponen a sí mismos.

## 4. Mal reconocimiento

Cuando introduje la concepción de la *Fenomenología* sobre la historia,[42] comenté que, entre el comienzo de la historia y su fin, puede trazarse una secuencia compleja de *formas de mal reconocimiento*. Mi idea era que, a pesar de que la historia, tal como es vista

42 En la conferencia 3, sección 1.

por la *Fenomenología*, puede resumirse en un "trabajo" que conduce desde el reconocimiento unilateral al reconocimiento mutuo, tal resumen es esquemático: hace poca justicia a la riqueza de la discusión de Hegel y, además, se enfoca en la unilateralidad como una patología por la que puede estar afectado el reconocimiento; pero guarda silencio acerca de las nociones de reconocimiento que pueden ser recíprocas, aunque tomen en consideración solo una parte del individuo –generalmente, la parte "universal"–. Mi referencia al "mal reconocimiento" intenta despejar un espacio donde pueden vincularse el análisis que hace Hegel de la historia y el tema del reconocimiento.

¿Cómo podría esquematizarse la noción de mal reconocimiento en el análisis de Hegel sobre el curso de la historia? Es difícil dar una respuesta sencilla a esta pregunta; no porque las cuestiones relacionadas con el reconocimiento y las cuestiones planteadas por Hegel pertenezcan a diferentes universos conceptuales, sino porque el análisis de la historia en la *Fenomenología* abunda en instancias de reconocimiento que existen de una manera contradictoria. Aquí, la matización fina lo es todo. Una respuesta a las preguntas por la historia y el mal reconocimiento debe contentarse con la enumeración de una serie de formas recognoscentes híbridas, incompletas, semirrealizadas y de contexto específico. En el caso, por ejemplo, de la relación Amo-Esclavo, la situación parece sencilla: aquí, más que en cualquier otro lugar, nos encontramos con el reconocimiento "unilateral y desigual" en su pureza. Sin embargo, la situación es menos sencilla de lo que parece; no solo porque el reconocimiento Amo-Esclavo es inestable y, por así decirlo, se halla *en camino* hacia una forma diferente, sino porque el "Amo" y el "Esclavo" son, después de todo, roles sociales –y las preguntas sobre las definiciones de rol surgen cuando está en acción una relación Amo-Esclavo–.

Al igual que con la situación Amo-Esclavo, lo mismo sucede con las formas de reconocimiento discutidas en el capítulo VI de la *Fenomenología*. Cuando, en la antigua Grecia, Antígona y Creonte se enfrentan entre sí, se desarrolla algo no muy diferente de una dinámica Amo-Esclavo: Creonte, como gobernante político, demanda un reconocimiento que Antígona –súbdita de Creonte– es incapaz de suministrar. El motivo por el que Antígona es incapaz de reconocer a Creonte no es, sin embargo, que ella está reducida a "cosidad" por un Amo, sino que ella está sujeta a una ley que le prohíbe obedecer la orden de Creonte. El conflicto entre Antígona y Creonte es un enfrentamiento entre dos "leyes", la Divina y la Humana. ¿Debemos llegar a la conclusión de que, en la discusión de Hegel sobre la *polis*, las preguntas por la unilateralidad del reconocimiento están mediadas a través de preguntas por las definiciones de rol? Tal conclusión sería apresurada. Creonte y Antígona no son personas divididas entre universalidad y particularidad, sino criaturas de costumbre que actúan en términos directamente universalistas, como "hombres" sujetos a la Ley Humana y "mujeres" sujetas a la Ley Divina.

En la antigua Roma, como se plantea por Hegel, el reconocimiento unilateral y desigual y el reconocimiento en términos de definiciones de rol coexisten. En Roma, los individuos (que ya no son meras criaturas de costumbre) se confrontan con una sociedad o "espíritu" que tiene un carácter ajeno; y las categorías en cuyos términos la sociedad demanda reconocimiento –que incluyen las categorías del "derecho legal" (FE: 286-287)– son aquellas en las que los individuos no se reconocen a sí mismos. En la medida en que está presente la tensión sobre quién puede demandar el reconocimiento, las inestabilidades asociadas con el reconocimiento unilateral y desigual amenazan con socavar el mundo romano. En

la medida en que tales tensiones se libran en términos de categorías jurídicas –es decir, cuestiones relativas a las definiciones de rol y, más específicamente, cuestiones relativas a la "personalidad" legal (FE: 283-284)–, rige una relación inestable de la universalidad con la particularidad.

En los siglos que se abren con la decadencia de Roma y terminan solo con la "aurora" de la Revolución Francesa (FE: 12), el mal reconocimiento no toma nuevas formas, sino que prolifera de diferentes maneras. Para decirlo con más precisión: proyecta división tras división, en un esfuerzo por escapar a las contradicciones que él mismo representa; pero solo consigue penetrar en nuevas zonas de la vida social. Una división fundamental entre la "práctica" donde existe la alienación y la "teoría" en la que la alienación se ve superada, deviene, en opinión de Hegel, en una división *dentro de la práctica* (entre el "poder del Estado" y la "riqueza") y *dentro de la teoría* (entre la fe y la Ilustración). Llevando el argumento de la proliferación de la alienación a un nivel posterior, Hegel razona que ni el poder del Estado, ni la riqueza, ni la fe religiosa ni el pensamiento ilustrado consiguen en establecer una identidad fija y estable. En el presente contexto, el poder del Estado y la riqueza, y la fe religiosa y el pensamiento al estilo de la Ilustración son (podríamos decir) sitios, dentro la sociedad, donde se produce *tanto* una dinámica de conflicto entre demandas de reconocimiento unilateral *como* una inercialización de las relaciones sociales en "masas espirituales".[43] Una dinámica arraigada en la unilateralidad del

43 La estructura "*tanto* ... *como*" de esta frase puede dar lugar a un malentendido: no quiero ser entendido como diciendo que el mal reconocimiento puede implicar *o* unilateralidad *o* masificación espiritual, *pero no ambos juntos*. Mi opinión es que ambos patrones de mal reconocimiento pueden estar presentes. De hecho, el puede presuponer al otro: cuando, por ejemplo, una institución social (o "masa espiritual") canaliza el reconocimiento en una dirección específica, y reconoce *un*

reconocimiento opera en el caso del poder del Estado, donde están en funcionamiento las definiciones contradictorias de la virtud y la corrupción.[44] Una dinámica similar afecta a la producción y la acumulación de la riqueza, como implican los comentarios de Hegel previos a la *Fenomenología* sobre la división social del trabajo.[45] Las cuestiones relativas a la fe religiosa y la autoridad clerical, asimismo, plantean interrogantes sobre qué patrón de reconocimiento ha de ser aceptado, y la controversia en el pensamiento ilustrado entre, por ejemplo, patrones democráticos y elitistas del pensamiento cuenta una historia similar. Pasando de las cuestiones sobre la unilateralidad a la inercialización, señalo que la referencia de la *Fenomenología* a "las masas espirituales [*geistigen Massen*] del mundo real y del mundo suprasensible" (FE: 344) proporciona una base textual para pensar los patrones institucionales del mal reconocimiento como generalizándose en el mundo social que va del período romano al revolucionario.[46] Dando un paso atrás, podemos

conjunto de respuestas al mismo tiempo que deniega *otras*, en el reconocimiento de se afirma un carácter unilateral. Una lucha contra la burocracia es, casi paradigmáticamente, una lucha contra la forma unilateral y desigual del reconocimiento.

44 Como está implícito en los comentarios en la *Fenomenología* sobre la conciencia "noble" y "vil" (FE: 307). La conciencia "noble" se dedica a los universales desinteresados, mientras que la conciencia "vil" apela al interés propio particularista.

45 Como consecuencia de una división social del trabajo, dice Hegel, "él [el trabajador] se vuelve –a través de la abstracción del trabajo– más mecánico, apagado, sin espíritu. El elemento espiritual, esta vida autoconsciente realizada, se convierte en un hacer vacío. El poder del yo consiste en una comprensión rica; este poder se pierde [...] Y ramas enteras de la industria, que apoyaron a una gran clase de gente, se agotan todas a la vez, debido a [los cambios en] la moda o una caída en los precios [...]" (*Lecciones de Jena 1805-1806* de Hegel sobre el "espíritu" en L. Rauch, *Hegel and the Human Spirit*, págs. 139-140). Sobre la división del trabajo como un tema en los escritos de Jena de Hegel, ver, especialmente, S. Avineri, "Labor, Alienation, and the Social Classes in Hegel's *Realphilosophie*" en J. O'Neill (ed.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*, págs. 187-208; *Hegel's Theory of the Modern State*, págs. 87-98.

46 Mi comentario acerca de los patrones institucionales que van generalizándose sugiere una respuesta a una pregunta que puede haber preocupado a un lector. ¿Por qué (se puede preguntar) Hegel espera hasta llegar a su discusión de la "cultura"

comentar que una sociedad donde el mal reconocimiento (de uno u otro tipo) penetra en todos los aspectos de la vida, es una sociedad en la que la alienación es omnipresente. Podemos observar, además, que la existencia social alienada es la existencia social que se socava a sí misma. La omnipresencia de la alienación significa que, en vísperas de la Revolución, las instituciones y los poderes son cáscaras erosionadas por la contradicción. Su inercia se mantiene, pero su peso y autoridad son más aparentes que reales.[47]

## 5. La discusión de Hegel sobre la Revolución Francesa: el curso de los eventos

Del análisis de Hegel sobre el curso de la historia, me dirijo a su discusión sobre cómo termina la historia. Este fin –que ocurre en y a través de la Revolución Francesa– es el punto central de la presente conferencia y, de hecho, de todo lo que se ha dicho.

La *Fenomenología* abre su recuento sobre la Revolución Francesa con una imagen de la actividad de la muchedumbre. ¿A qué otra cosa puede estar refiriéndose Hegel cuando escribe acerca de "la voluntad realmente universal", una voluntad expresada no por el "asentimiento" de una "representación", sino por la acción donde "cada cual hace todo siempre de un modo indiviso y [...] lo que brota como obrar del todo es el obrar inmediato y consciente de

para indicar la alienación que las instituciones sociales implican? Si, como en la antigua Roma, un individuo se enfrenta a una sola institución –por ejemplo, el sistema legal–, parece natural no hablar de la enajenación del individuo respecto de *una institución social*, sino de la propia *sociedad*. Lo que es específico sobre la "cultura" en el período romano-al-revolucionario es que existe más de una institución social –y, por lo tanto, nuevas oportunidades de alienación.

47 Para mayor evidencia sobre la opinión de que Hegel vio a las instituciones previas a la Revolución de esta manera, ver FE: 344s. (citado más abajo).

cada uno" (FE: 344)? Un grupo donde "cada cual hace todo siempre" es en efecto un *grupo-en-fusión* (Sartre); es decir, un grupo cuyas acciones son reguladas, no por una definición de roles de un tipo u otro, sino por la interacción.[48] Un grupo-en-fusión es, para Sartre, una muchedumbre interactiva. Historiadores de la Revolución Francesa llaman la atención sobre los episodios donde "la intervención de la masa, en calles y mercados, de mujeres y hombres ordinarios" fue el factor político decisivo.[49] Hegel, en los inicios de su análisis, tiene en mente consideraciones orientadas por la muchedumbre.

La actividad de la muchedumbre de la Revolución Francesa tiene, para Hegel, una importancia que, literalmente, marcó una época. A través de ella, la narrativa histórica del mal reconocimiento es trascendida y la configuración de un "mundo nuevo" (FE: 12) es revelada. Hegel, indicando el significado de la Revolución, dice que "el espíritu se halla presente como libertad absoluta; el espíritu es la autoconciencia que se capta a sí misma, del tal modo que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales [*geistigen Massen*] del mundo real y del mundo suprasensible" (FE: 344). Esta "certeza" está, para Hegel, bien fundada: porque la alienación es tan extrema, y porque la "negatividad" ha permeado todos los momentos de la sociedad, la libertad absoluta "asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia" (FE: 344). Porque, además, el "sistema organizado" de masas y esferas espirituales ha colapsado (íd), la actividad Revolucionaria puede moverse sin

48 Sartre, *Critique*, págs. 351-63. La *Crítica* de Sartre puede ser leída como una revisión extensa de la sección sobre la Revolución Francesa de la *Fenomenología*.

49 Estas son las palabras de G. Rudé, *The Crowd in the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1959, pág. 9.

esfuerzo más allá de la división entre *este* mundo y un *más allá*, una división que ha ayudado a mantener formas de legitimidad en Europa por más de mil años. En palabras de Hegel (FE: 345): "En esta libertad absoluta se han cancelado, por tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo; la conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal" (íd).

El alcance de la Revolución Francesa, entonces, no está en duda. Tampoco la profundidad del desafío que representaba. La Revolución penetró, informal y, sin embargo, fuertemente, en cada aspecto de la estructura de reconocimiento que caracterizaba la Europa del *ancien régime*. Marcó un espacio donde la actividad de la muchedumbre desplegada en las calles de la París revolucionaria respondió a nadie y a nada más allá de sí misma. Fue autolegitimante o, dicho de otro modo, apeló a la legitimidad que brotaba de su propia dinámica interactiva.

¿Qué sucedió luego? En la presentación de Hegel, la Revolución pasó a tener el objetivo de mantener viva la libertad que la muchedumbre había puesto de manifiesto de una forma fluida e interactiva.[50] La Revolución se entregó a construir una Constitución. Sin embargo, la "acción mutua de la conciencia consigo misma" –una "acción mutua" que es aquello en lo que consiste la libertad

50 Evidentemente, el relato de Hegel sobre los eventos de la Revolución Francesa está principalmente relacionado con lo que considera la lógica interna de los eventos. Para un intento interesante de relacionar los pasajes FE: 343-350 con los acontecimientos durante los años de la Revolución Francesa, ver R. Wokler, "Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror", *Political Theory,* 26 1 (1998). La obra clásica de J. Hyppolite, "The Significance of the French Revolution in Hegel's Phenomenology" en *Studies on Marx and Hegel*. Londres: Heinemann, 1969, ofrece antecedentes útiles de esta discusión.

absoluta de la actividad de la muchedumbre– "no deja nada en la figura de un *objeto libre* enfrentado a ella" (FE: 345) y el acto de Constitución es (y solo puede ser) autodestructivo. Una Constitución que puede distinguir entre una *legislatura* y un *poder ejecutivo* y uno *judicial solo* podía establecer una disposición nueva de masas espirituales, o instituciones; y con ello una nueva alienación. Incapaz de desarrollar tanto una "obra positiva" (el trabajo de construir la Constitución) como un "acto" efectivo, le queda a la autoconciencia revolucionaria –dice Hegel–; solo el "obrar negativo" y la "*furia* del desaparecer" (FE: 346). Y comienza el Terror. En el baño de sangre del Terror, donde un *gobierno* cuenta solamente como una facción temporalmente victoriosa, y donde "*caer sospechoso* ocupa [...] el lugar o tiene el significado y el resultado de *ser culpable*" (FE: 347-348), la revolución se devora a sí misma. Al final del Terror, cuando terminó el baño de sangre, "se constituye de nuevo [...] la organización de las masas espirituales entre las que se distribuye la muchedumbre de las conciencias individuales. Estas conciencias individuales, que sienten el pavor [...] de la muerte, se resignan de nuevo a la negación y a las diferencias, se distribuyen entre las masas y retornan a una obra dividida y limitada, pero retornan con ello a su realidad sustancial" (FE: 348, ver también FE: 13).

Existe una posdata los análisis de Hegel sobre estos eventos. Es el efecto de que, tras los acontecimientos "autodestructivos" que convulsionaron al París revolucionario, la libertad absoluta migró hacia "otra región de espíritu autoconsciente" –es decir, Alemania– donde "en esta irrealidad", la libertad "vale [...] como lo verdadero" (FE: 350). En la república de la letras de la filosofía alemana, en otras palabras, las nociones de libertad absoluta y reconocimiento mutuo pueden florecer y desarrollarse en un sentido no autodes-

tructivo. Como hemos visto, la puesta en marcha de las ideas de la Revolución Francesa en Alemania constituyó el proyecto de vida del Hegel temprano. La sección restante del capítulo VI de la *Fenomenología,* titulada "La moralidad", se refiere frecuentemente al reconocimiento mutuo (o reconocimiento universal) como una piedra de toque en los debates intelectuales alemanes posteriores a la Revolución Francesa (FE: 373, 385-386, 391).[51] ¿Cómo deberíamos entender la posdata de Hegel? La respuesta del lector debe ser mixta. Por un lado, expresa la convicción de Hegel de que las ideas de libertad absoluta y de reconocimiento mutuo tienen una vida y una aplicación más allá de los acontecimientos del Terror. Por otro lado, invita a la crítica de que un reconocimiento mutuo que sobrevive exclusivamente en la escritura, tácitamente sanciona unas masas espirituales renovadas y una división reciente entre teoría y práctica. Una república de las *letras solo* equivale a una institución social que, *en cuanto* institución social, divide la autodeterminación en contra de sí misma.

## 6. La discusión de Hegel sobre la Revolución Francesa: una interpretación

¿Cómo debería responder un lector de Hegel ante los acontecimientos que detalla la sección de la *Fenomenología* sobre la

51 Es necesario tener en cuenta que el título de la sección de Hegel sobre "La Moralidad" (FE: 351-392) es engañoso. Hegel no está *abogando* por la moralidad. Más bien, la "moralidad" hacia la cual las partes iniciales de la sección se dirigen es la filosofía moral de Kant, de la que Hegel es crítico, y cuyos problemas (él considera) pueden ser superados si es presupuesto el reconocimiento mutuo. En efecto, la sección de la "La Moralidad" de la *Fenomenología* analiza formas de pensamiento que han caracterizado el tiempo revolucionario (o posrevolucionario) del propio Hegel.

Revolución Francesa? Si ésta es el acontecimiento (o la serie de acontecimientos) con que la historia termina, ¿cómo deberíamos, como lectores, responder al carácter oscuro y perturbador del análisis de la Revolución que nos ofrece Hegel? ¿Acaso el Hegel de la *Fenomenología* escribe como un apologeta del Terror? ¿O escribe como su crítico? ¿Debería ser leída la sección sobre "Libertad Absoluta y Terror" (FE: 343-347) como un texto que ofrece sustento –aunque competente– al proceso, o como un texto de indignación y horror?

Sugiero que el texto no debería ser leído de ninguno de estos dos modos. Al escribirlo, Hegel no intenta articular una respuesta personal a los acontecimientos, sino que intenta evaluar el significado de lo que ha sucedido. El significado que Hegel otorga a la Revolución Francesa es haber generado el cierre de la historia –la historia entendida como historia de libertad y reconocimiento–. Dicho esto, la *Fenomenología* admite (tácita o, mejor dicho, indirectamente) que el proceso del fin de la historia es prolongado y que es solo parcialmente exitoso. Si la historia hegeliana termina con la Revolución Francesa, termina, no con el restablecimiento de la armonía (como sucedería en el capítulo final, feliz o triste, de una novela sentimental), sino con la crisis. Si se alcanza una situación posthistórica, resta, por así decirlo, un jardín de senderos que se bifurcan: las acciones pueden conducir a una variedad de direcciones, una posibilidad de las cuales (estimulada por las circunstancias externas) es que la posthistoria se hunda de nuevo en el flujo de la historia.

En breve volveré sobre los acontecimientos tratados en el análisis de Hegel sobre la Revolución Francesa. Mi objetivo será desarrollar mi comentario de que, para Hegel, la historia termina en un sentido cargado de crisis. Antes de hacerlo, relaciono el tema

de la crisis con el del reconocimiento mutuo. Hay dos puntos que habría que mencionar. Uno es que (como he argumentado), si una situación *posthistórica* es mutuamente recognoscente, debe comprenderse en un sentido específico mi observación acerca de una potencial recaída en la historia. En parte, es cierto, la presión de las circunstancias externas puede conducir al reconocimiento mutuo a patrones todavía históricos. En mayor parte, sin embargo, una característica intrínseca del reconocimiento mutuo hace que la existencia posthistórica sea vulnerable a una "caída" histórica. Esta característica es la incompatibilidad del reconocimiento mutuo con –y su implacable hostilidad conceptual y política frente a– la existencia institucionalizada.[52] El reconocimiento mutuo carece (por ser un espacio de libertad no contradicha) de la inercialización que puede conllevar la alienación. No hay –podemos decir, teniendo en mente FE: 292– nada "natural" acerca de la existencia mutuamente recognoscente: si bien puede ser *una condición* (o tal vez incluso *la única condición*) bajo la cual los problemas humanos son solucionables, no posee –no *puede* poseer– ningún peso o fuerza inercial que ayude a garantizar que ésta continuará en su camino.

Mi segundo punto es, en efecto, una versión optimista de la primera. Si la apariencia "no natural" del reconocimiento mutuo es (por las razones que acabé de dar) demasiado efímera, es sin embargo –ya que tanto depende de ella– un foco de esperanzas, expectativas y sueños. Esta observación nos lleva de nuevo a la crisis. Sin duda, los años más dramáticos e intensos de la Revolución Francesa fueron 1789-1795, pero la crisis del fin de la

52 Sobre la existencia institucionalizada, o la existencia en términos de instituciones sociales, ver la sección 3, más arriba. La hostilidad es "implacable" porque, mientras la interacción mutuamente cognoscente es irrestricta, las instituciones sociales otorgan reconocimiento solo dentro de los canales autorizados (y, por lo tanto, unilaterales).

historia de la Revolución Francesa continúa siendo la crisis dentro de la cual vivimos. El reconocimiento mutuo cobró vida en la Revolución Francesa, en las calles de París; pero, a pesar de su apariencia evanescente, continuó, aún no devenido y proyectado al futuro.

En lo que sigue de la presente sección, rastreo los pasos de Hegel en su análisis de la Revolución Francesa. Mis comentarios están divididos en tres secciones o subsecciones. Las dos primeras corresponden a estadios en la discusión de Hegel. La tercera hace avanzar mi exposición hasta los jóvenes hegelianos.

(a) Como se indicó, el punto de partida, para la sección de la *Fenomenología* sobre la Revolución Francesa, es la actividad de la muchedumbre, donde "la voluntad realmente universal" está operando y donde "cada cual hace todo siempre" (FE: 344). Aquí enfatizo la extensión hasta la cual un grupo que posee una "voluntad realmente universal" es, de hecho, un grupo en el que se ha alcanzado el reconocimiento mutuo. Hago esta afirmación poniendo en paralelo la noción de un grupo donde "cada cual hace todo siempre" y la noción de un grupo donde "la autoconciencia [independiente disfruta] la perfecta libertad e independencia" (FE: 113): en ambos casos, la fuerza constitutiva del reconocimiento permite a los individuos ser independientes y sociales. En ambos casos, nuevamente, esta posibilidad se vuelve real siempre y cuando el reconocimiento sea mutuo y libre. Cualquier diferencia en el estatuto recognoscente volvería imposible la mutualidad, pero esta diferencia no se vislumbra en las páginas 113 y 344 de la *Fenomenología*. Siendo este el caso, una muchedumbre que se regula a sí misma a través de su propia interacción se basa en el reconocimiento mutuo como la fuente de su fortaleza revolucionaria.

Se puede llegar a la misma conclusión al examinar la noción hegeliana de libertad "absoluta". Sugiero que es de suma importancia hacer notar que, para Hegel, la libertad *abstracta* y la *absoluta* son ideas fuertemente contrapuestas. La libertad *abstracta* es una libertad "negativa" (o libertad *a pesar de*), tal como puede ser poseída por un individuo solitario y "abstracto". La libertad *absoluta* es, por contraste, la autodeterminación tal como puede ser poseída (en su forma no contradictoria) por un miembro de un grupo mutuamente recognoscente. La libertad abstracta es vacía y consiste meramente en el permiso, mientras que la libertad absoluta se regula a sí misma y es culturalmente compleja. Individuos absolutamente libres son histórica y socialmente ricos, aunque lo que son existe *en cuestión*. Lo que son está en cuestión a ojos de los demás, a los cuales ellos mismos ven: la libertad absoluta es una libertad dialógica o, en otras palabras, libertad *a través* de otros. Para que ésta exista, debe existir el reconocimiento mutuo.

Mis comentarios han destacado el vínculo entre la actividad de la muchedumbre revolucionaria, como era vista por Hegel, y el reconocimiento mutuo. Al enfatizar este vínculo, no quiero decir (por supuesto) que, para Hegel, la actividad de la muchedumbre sea la *única* forma que puede tomar el reconocimiento mutuo. Lejos de ser la *única* forma del reconocimiento mutuo, es una forma evanescente y caótica y frecuentemente simplista. Hegel se refiere a la actividad de la muchedumbre, al comienzo de su sección sobre la Revolución Francesa, no porque idealice a las muchedumbres, sino porque es sensible a los desafíos que puede generar la actividad de la muchedumbre. En un mundo donde hay masas espirituales, la actividad de la muchedumbre puede ser el único punto donde puede comenzar una buena conversación (o comunicación sin restricciones).

(b) En los pasajes dedicados a la construcción de la Constitución y la caída de la Revolución Francesa en el Terror (FE: 343-350), Hegel discute los intentos para preservar la existencia del reconocimiento mutuo que ha mantenido la actividad (caótica y evanescente) de la muchedumbre. Estos intentos son, en un sentido, trágicos: se socavan a sí mismos y se vuelven cada vez más desesperados. A largo plazo, socavan la Revolución. La noción de reconocimiento mutuo pasa, por así decirlo, de la actividad de la muchedumbre a la construcción de la Constitución y de allí al Terror: todo lo que queda, al final del proceso de autodestrucción, es el reconocimiento mutuo como un tema filosófico. Por así decirlo, la historia *termina* cuando aparece una "voluntad realmente universal"; pero este fin no recibe constatación social (ciertamente, no recibe una constatación *duradera* y *estable*); y, mientras las facciones revolucionarias se levantan y caen, es llevado adelante y concretado en un modo crecientemente cargado de crisis.[53]

Cuando leemos los pasajes de la *Fenomenología* sobre el Terror se vuelve más fácil encontrar indignación en las reclamaciones de Hegel. En realidad, la *Fenomenología* no es moralista, sino fenomenológica. Aun si, a pesar de mis protestas, la sección sobre "Libertad absoluta y Terror" realmente expresa indignación, permanece abierta la pregunta por *qué otra cosa* intenta realizar este capítulo. Presumiblemente, intenta hacer avanzar la argumentación de la *Fenomenología*. Mis comentarios han intentado indicar cuál puede ser esta argumentación.

53 Un lector notará, espero, que estoy contrastando implícitamente *instanciación* social con *institucionalización* social. Instanciación (el término amplio o más genérico) refiere a un proceso donde una idea puede ser actualizada o es posible darle una existencia social. Institucionalización refiere a un proceso donde nace una "masa espiritual". El reconocimiento mutuo no puede ser instanciado [*instantiated*] si solamente es actualizado en este o aquel modo alienado.

(c) La sección de Hegel sobre "La Libertad Absoluta y el Terror" muestra que, aunque la Revolución Francesa da vida al reconocimiento mutuo, fracasa en el intento de encontrar un modo (que no sea la actividad de la muchedumbre) en el cual pueda existir el reconocimiento mutuo. No logra encontrar un modo en el cual pueda subsistir socialmente el reconocimiento mutuo. Si la Revolución Francesa tiene este resultado decepcionante, solo un número pequeño de alternativas conceptuales está abierto para Hegel:

- Puede creer que el reconocimiento mutuo es meramente un tema "teórico" (y no un tema "práctico"). Ésta es, en efecto, la opción seguida por Hegel en la página 347 y en la última sección del capítulo VI de la *Fenomenología*: la dificultad con esta línea de pensamiento es, como vimos, que genera una nueva división entre teoría y práctica. En los términos del capítulo VI, nos lleva nuevamente a un mundo donde las masas espirituales o sociales están actuando.

- Puede abandonar la noción de reconocimiento mutuo o, al menos, admitir el reconocimiento mutuo solo en una forma diluida o restringida. Esta segunda opción es la opción aparentemente favorecida en las últimas obras de Hegel. Allí, la noción de reconocimiento es mencionada, pero ya no enfatizada. Como fue indicado anteriormente,[54] el argumento de la *Enciclopedia* de Hegel no gira sobre un llamado al reconocimiento mutuo, sino sobre un movimiento interno al propio pensamiento. El peligro inherente a seguir esta opción es teorizar en términos que sean inteligibles solo dentro de la teoría misma.

- Puede, finalmente, retener la noción de reconocimiento mutuo, pero verla como existiendo en el futuro. Por así decirlo, puede

54 En conferencia 2, sección 2.

retener la noción de reconocimiento pero, cronológicamente, ubicarla más adelante. De acuerdo con esta opción, solo en el futuro puede el reconocimiento mutuo (o la interacción mutua) tener un peso determinante. La tercera opción, como sugerí, es la opción seguida en la teoría hegeliana por los Jóvenes Hegelianos y por Marx.[55] Para Edgar Bauer, como para Marx y para Stirner, una asociación libre y mutuamente recognoscente es –como quiera que sea imaginada– una asociación que puede ser realizada en el futuro. En lo que concierne al presente, existe (en el mejor de los casos) en un sentido intersticial o anticipatorio. En este punto aparece una novedosa ansiedad conceptual – de la que Marx era consciente: si la noción de una asociación mutuamente recognoscente es referida al futuro, ¿qué tan real –o plausible– puede ser el reconocimiento mutuo? El reconocimiento mutuo no es, seguramente, *definido de tal modo que sea inalcanzable* (como lo fueron los objetivos de la Conciencia Desventurada). Pero ¿no tendríamos que anclar nuestra noción de lo factible en el presente, si ha de resultar clara la distinción entre los objetivos alcanzables y los inalcanzables?[56]

## 7. La incertidumbre hegeliana

Escribiendo a mediados del siglo XVII, Pascal recomendó que dejemos de lado las dudas religiosas y apostemos a favor de la existencia de Dios.[57] ¿Qué perjuicio habría, preguntó, si eliges el

55 Ver conferencia 2, sección 3.
56 La insistencia de Marx en que el comunismo es "para nosotros, no un *estado de cosas* que se va a establecer", sino "el movimiento *real* que suprime el actual estado de cosas" (*CW*, 5, pág. 49) tiene por objeto arraigar el reconocimiento mutuo en el presente (En lugar de consignarlo solo en el futuro).
57 B. Pascal, *Pensées*. Londres: Harvil Press, 1962, págs. 201-204.

camino de la fe? Su respuesta es, en efecto: ninguno. Ya sea que Dios existe o no, habrás vivido una buena vida; y, si la inmortalidad demostrara haber sido una ilusión, no importará que hayas estado equivocado. Leído de este modo, Pascal nos está aconsejando jugar a lo seguro.

Nunca he estado convencido acerca de la justicia de esta interpretación. Se atribuye a Pascal una serenidad y confianza que está en desacuerdo con su actitud profundamente atormentada hacia la razón humana. Podría argumentarse que Pascal nos urge a apostar nuestra alma contra nuestra razón; y, al hacerlo, nos hace apostar *contra* (y no *con*) las mayores probabilidades de ganar.

En 1806-1807, Hegel apuesta sobre la existencia del reconocimiento mutuo de un modo similar, de acuerdo con una interpretacion pesimista, a la manera en que Pascal apuesta acerca de la existencia de Dios. Existe, claro, una diferencia fundamental entre los dos autores: a diferencia de Pascal, Hegel escribió en la *Fenomenología* desde un punto de vista intransigentemente secular. Dicho esto, Hegel y Pascal escriben de modos paralelos: ambos saben perfectamente que las probabilidades no los favorecen, pero ambos mantienen que una apuesta en contra de las probabilidades es racional si lo que está en juego en la apuesta es suficientemente valioso. Para Pascal, lo que está en juego es la salvación del alma. Para Hegel, lo que está en juego es la libertad humana, como también la razón y la verdad que puede traer la *Fenomenología*.

Mi argumentación de la segunda y cuarta conferencias subraya la incertidumbre que está en el reconocimiento mutuo como un tema histórico y fenomenológico. La conferencia dos destacó que la ventana de oportunidad para el reconocimiento que se abrió con la Revolución Francesa se estaba cerrando en 1806-1807. La cuarta conferencia argumentó que el reconocimiento mutuo se convirtió

en un tema vivo en la época de la Revolución Francesa, pero, dejando de lado la actividad de la muchedumbre, le faltó verificación social. Cuando Hegel escribía, el reconocimiento mutuo "estaba en el aire", pero tal vez nada más que eso.

Durante las décadas de 1830 y 1840, los Jóvenes Hegelianos se embarcaron en la misión de revivir una lectura radical de Hegel. Para esto, otorgaron vida nueva a nociones de reconocimiento mutuo que contiene la *Fenomenología*. Al hacerlo, las probabilidades estaban aún más en contra del éxito de su proyecto. Las nuevas masas espirituales –las instituciones de un Estado burgués y una sociedad civil polarizados alrededor del poder del capital– hicieron de la ventana de oportunidad sobre la que apostaba la *Fenomenología* un asunto del pasado.

Destaco las sombras oscuras que se congregaron en torno a la lectura de Hegel porque quiero enfatizar que, para la *Fenomenología*, la *inteligibilidad* es un tema central (si se la toma en conjunto con la *historia*). En las conferencias tres y cuatro me concentré sobre temas históricos. Me he concentrado en la "práctica", por así decirlo. Para Hegel, sin embargo, las cuestiones acerca del mal reconocimiento tienen implicaciones teóricas. En mi conferencia final, como en la primera, se desplazan al centro cuestiones concernientes a la inteligibilidad y a la relación entre teoría y práctica.

# CONFERENCIA 5



# El concepto de ciencia en la *Fenomenología*, o desde Hegel al sentido común*

En la cuarta sección de mi segunda conferencia hice referencia a la estructura general de la discusión que plantea Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. Sugerí allí que varios de los capítulos de esa obra (por ejemplo, los capítulos I a III y el VIII) trataban temas predominantemente "teóricos", mientras que otros (por ejemplo, los capítulos VI y IV) eran predominantemente "prácticos". Sostuve que, en sentido amplio, podía considerarse la *Fenomenología* como un libro acerca de *la relación entre la teoría y la práctica*: en primer lugar, los temas de la teoría y de la práctica se tratan por separado y luego se los une cuando se alcanza la unidad entre ambos (sobre la base del reconocimiento mutuo).

* Traducción de Marcela Zangaro y Hernán Faifman.

En las conferencias 3 y 4 analicé los capítulos de Hegel que son predominantemente "prácticos". Centré la discusión en la concepción hegeliana de historia en la que, sostuve, se encuentran entrelazados temas concernientes al *reconocimiento* y a la *libertad*. En la conferencia 3, más específicamente, me referí al comienzo de la historia (como se encuentra en el capítulo VI de la *Fenomenología*). En la conferencia 4 me centré en el curso y en el fin de la historia (tal como aparecen en el capítulo VI de la misma obra).

Esta conferencia cambia el foco de atención desde los problemas "prácticos" a los "teóricos". Dicho de manera más precisa, considera la teoría en relación con la práctica y en unidad con la práctica; y se pregunta cómo pueden ser vistas las cuestiones epistemológicas (que constituyen el centro de los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*) si la "ciencia" se basa en el reconocimiento mutuo. Continúa con la exploración de las visiones interaccionistas de teorización que pueden aclarar la concepción hegeliana de "ciencia" y concluye comentando acerca de cómo se puede leer hoy en día a Hegel.

## 1. La *Fenomenología* de Hegel: ¿una obra inconclusa (o terminada precipitadamente)?

La premisa polémica en la que se basa mi conferencia es que la obra que Hegel publicó en 1807 cumple solo parcialmente con las expectativas con las que fue planeada. Al comienzo, propongo, Hegel intentó escribir una obra que uniera "teoría" y "práctica", y que expusiera una versión de "ciencia" para la cual resultaban claves el reconocimiento mutuo y la herencia de la Revolución Fran-

cesa. En este contexto, Hegel propuso la discusión sobre "teoría" (en la introducción de la *Fenomenología* y en los primeros tres capítulos); abordó la discusión sobre la "práctica" (en el capítulo IV); analizó la "práctica" en sus detalles históricos (en el resto del capítulo IV y a lo largo del capítulo VI) y entonces se acercó el ejército de Napoleón. Hegel entró en pánico. La estructura de su libro era tal que sus argumentos solo podrían tener sentido si se llegaba a su conclusión y esta conclusión –que mostraría que la ciencia y el reconocimiento mutuo (o la "teoría" y la "práctica") formaban una unidad– no existía. ¿Cómo debería responder Hegel al avance de Napoleón? Su respuesta consistió en importar un material (el capítulo VII sobre "Religión") que podría servir como la continuación de la discusión sobre la historia sostenida en la *Fenomenología*, y escribir una conclusión (el capítulo VIII sobre el "Saber Absoluto") que daría unidad a la discusión e introduciría la "ciencia" como un tema final. Luego, en los meses que siguieron a la crisis de Jena, Hegel escribió (en el Prefacio) una discusión más extensa de una "ciencia" cuya relación con el reconocimiento mutuo queda más implícita que clara. Quizás Hegel habrá pensado que en el futuro habría de tener tiempo para explorar de manera más sistemática la relación entre la ciencia y el reconocimiento mutuo. Pero este futuro no llegó a materializarse. La oportunidad que hizo posible la *Fenomenología* se desvaneció y, en un mundo de masas espirituales renovadas, la ciencia se volvió sobre sí misma.

¿Se justifican las sospechas que acabo de enunciar? No tengo razón para considerar que sí. Todo lo que sabemos de la *Fenomenología* sugiere, sin embargo, que algo de lo que hemos dicho es, en cierto sentido, verdad. La estructura que tiene la discusión en la más grande obra de Hegel *no es* clara. La transición desde la

consideración de las epistemologías en los capítulos I a III a la discusión de la práctica en el capítulo IV *es* llamativa, y toma por sorpresa al lector.[1] La transición desde la discusión de la historia (en el capítulo VI) a la discusión sobre la religión (en el capítulo VII) *es* totalmente inesperada.[2] El capítulo VIII sobre "El Saber Absoluto" *es* decepcionantemente corto y confunde al lector cuando, aparentemente, parece que su propósito consiste en dar unidad a la discusión previa,[3] más que explicar por qué el saber será en ese momento el tema de discusión. La *Fenomenología*, tomada en su conjunto, da la impresión de un libro que ha sido completado a prisa y plantea más preguntas de las que responde.

En lo que sigue, doy por sentado que las sospechas que he enunciado están bien fundamentadas. Más aún, voy más allá de los límites del texto de Hegel y me pregunto cómo podría haber sido la unidad de la teoría y la práctica –o de la "ciencia" y el "reconocimiento mutuo"– si el tiempo lo hubiera permitido. Por así decirlo, retrocedo el reloj de la historia e imagino que los ejércitos de Napoleón están en camino. Sobre la base de esta imagen, trato de dar una impresión sobre cómo podría haber concluido la *Fenomenología*.

---

1 La transición de los capítulos I a III al capítulo IV de la *Fenomenología* se ve facilitada por una famosa pero potencialmente engañosa metáfora: la del público de teatro que mira en sus propios ojos (ver FE: 104). Volveremos sobre el pasaje y la imagen en la sección 2 de esta conferencia.

2 Con respecto a esta transición, vienen a la mente tanto una interpretación idealista como una no idealista. La interpretación idealista sostiene que las discusiones seculares de la historia son meramente un paso hacia la verdad que revela la religión. La no idealista sostiene que, en un sentido "feurbachiano", la comprensión de la religión solo es posible una vez que se comprende la historia humana.

3 "Lo que aquí hemos añadido [en el capítulo VIII] es solamente, en parte, la reunión de los momentos singulares, cada uno de los cuales presenta en su principio la vida del espíritu todo y, en parte, la fijación del concepto en la forma del concepto" (FE: 466). ¿Por qué (un lector podría preguntar) *el acto de unir* es suficiente? ¿Qué puede implicar esto?

## 2. Hegel y la epistemología

La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel comienza como si fuera a tratarse de un libro sobre el saber. Su introducción plantea preguntas de metodología –critica las nociones del conocimiento "como un *instrumento*" y "como un *medium*" (FE: 52), y continúa presentando la fenomenología como "método del desarrollo [...] sin lo cual no parece que pueda llevarse a cabo examen alguno" (FE: 56)–; y, sin duda, la discusión metodológica en sí misma plantea la pregunta por cómo se conoce un tema. Sin embargo, no hay demasiado en la Introducción que prepare al lector para otra cosa que una consideración de temas epistemológicos. Y, cuando nos dirigimos a los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*, encontramos una secuencia de afirmaciones acerca del conocimiento que van de lo simple a lo crecientemente complejo.

La presente sección de mi conferencia discute los capítulos I a III de la *Fenomenología* y sugiere una perspectiva desde la cual pueden ser vistos estos capítulos.

El capítulo I parte de la circunstancia de que "la certeza sensible hace que ésta se manifieste [...] como el conocimiento [...] más verdadero" (FE: 63) –o la *forma* más verdadera de conocimiento–. Esta apariencia se vincula con la afirmación aparentemente plausible de que la certeza sensible se relaciona de manera directa con las experiencias particulares. El contraargumento de Hegel es que "de hecho, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre" (íd.). Lo que Hegel tiene en mente cuando articula este contraargumento es la dependencia, en las afirmaciones de certeza sensible, de enunciados relativos al efecto de que "yo" experimento tal y tal cosa o que "esto" es (o era) así. Hegel señala que términos como "yo" o "esto" no son únicamente particulares

en su significado sino, por el contrario, completamente generales: son abstractamente universales, y abstractamente universales en el grado más alto que pueda concebirse.[4] Lo mismo vale para términos (de los que también pueden encontrarse expresiones de certeza sensible) tales como los de "aquí" y "ahora". Tales términos apuntan a lo particular, pero yerran su blanco drásticamente, para decirlo de alguna manera. Quieren "*decir*" qué es lo particular, pero la particularidad significada "es inasequible al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí" (FE: 70). Sin duda, la cuestión planteada por Hegel en su discusión de la "certeza sensible" puede ser desarrollada de distintas maneras. Aquí doy cuenta de una. Podría considerarse que Hegel está criticando las concepciones del conocimiento que giran en torno de la noción de definición ostensiva: podría creerse que acentúa, por decirlo a la manera del "último Wittgenstein", que para que el conocimiento valga como tal debe ser expresable (o expresado) lingüísticamente. Llamo la atención sobre la referencia de Hegel al "lenguaje" en el presente análisis porque me ocuparé de él más adelante.

El segundo capítulo y el tercero de la *Fenomenología* continúan la discusión acerca de las maneras en las que puede considerarse el conocimiento. Mientras que el capítulo I ("La Certeza Sensible") explora una perspectiva en la que los aspectos universal y particular del conocimiento tiran en direcciones opuestas, el capítulo II ("La Percepción") presenta un punto de vista en el que la

4 Un término *abstractamente universal* cubre un rango de instancias específicas: cubre del mismo modo este rango de instancias y haciendo abstracción de cualesquiera sean las características particulares (o las diferencias) que puedan tener las instancias. Los términos "yo" y "esto" son abstractamente universales *al más alto nivel* porque no solo cubren un rango de instancias específicas, sino cualquier instancia de la que se trate. Cualquiera puede ser "yo". Cualquier cosa vale como "esto".

universalidad y la particularidad prometen ser integradas en una forma más convincente. El centro del capítulo "La Percepción" son el concepto de "cosa" y sus "*múltiples propiedades las unas fuera de las otras*" (FE: 76-77). Una "cosa" puede, probablemente, ser particular, mientras que sus "propiedades" deben ser universales; y, de manera característica, "decimos de la cosa que es blanca, y también cúbica, y también de sabor salino, etc." (FE: 76). Pensando en el conocimiento, que se centra en el concepto de la cosa, ¿están relacionados adecuadamente lo universal y lo particular? Hegel teme que no. ¿Qué utilidad tiene una lista de propiedades universales para designar una entidad particular? ¿Debe ser una lista infinita? ¿Por qué una lista de propiedades debería valer como propiedades de una *cosa* (en lugar de seguir siendo una *lista*)? Y si, a pesar de esas preocupaciones, se considera que las nociones de universalidad y particularidad se encuentran adecuadamente integradas, ¿no surgen dificultades en relación con la *unidad* y la *diversidad*? Si existen "*múltiples*" propiedades, ¿cómo se relaciona esta diversidad con el concepto de una "cosa" unitaria? Si nos detenemos, podemos preguntarnos qué tema general le preocupa a Hegel cuando discute el carácter evasivo de la percepción. Sin analizar este asunto en detalle, sugiero que los problemas pueden desentrañarse si se ve con claridad la relación entre conocimiento y lenguaje. Cuando Hegel destaca que "decimos de la cosa que es blanca, y también cúbica, y también de sabor salino", la palabra clave en esta frase es *decir*. Los problemas surgen cuando *decimos cosas acerca de las cosas*, o cuando intentamos expresar nuestro conocimiento de las cosas.

Dar cuenta del conocimiento en términos de "percepción" es más sofisticado y complejo que dar cuenta de él en términos de "certeza sensible". El capítulo III da cuenta del conocimiento de

una manera más sofisticada aún. Introduce una distinción crítica entre *apariencia* y *realidad* en nuestra consideración del conocimiento. Mientras que los capítulos I y II discuten ampliamente las concepciones empiristas del conocimiento, el capítulo III analiza a grandes rasgos el conocimiento en términos kantianos. Aquí no comento en detalle ese capítulo, me limito a señalar que plantea preguntas por cómo están relacionadas la apariencia y la realidad (hecho que no resulta sorprendente). Y desarrollo brevemente sus páginas finales.

En ellas, Hegel afirma que "no solo la conciencia de la cosa solo es posible para una conciencia de sí" sino, además, que "solamente ésta es la verdad de aquellas figuras" (FE: 103). Sus palabras requieren alguna elucidación: por "conciencia" quiere decir percepción de objetos que consideramos externos a nosotros, y la "cosa" a la que aquí se refiere Hegel es un objeto de ese tipo. Las "figuras" que tiene en mente son maneras o formas de conciencia, y "Conciencia" es el título genérico bajo el cual están reunidos (en el índice) los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*. En otras palabras: el enunciado que citamos al comienzo de este párrafo nos dice, o parece que nos dice, que el conocimiento que considerábamos como conocimiento de las cosas externas (en los capítulos I a III) resulta ser autoconocimiento. Las cosas externas son una ilusión o, dicho más precisamente, son aspectos de nosotros mismos. Las palabras hegelianas parecen afirmar el idealismo.[5] Esta apariencia de idealismo se intensifica cuando Hegel nos dice que el entendimiento (tal como se discutió en el capítulo III) "solo se experimenta a sí mismo" (FE: 103), y cuando explica su significado con la ayuda de una metáfora. Hegel imagina un telón que se

5 Ver, sobre el término "idealismo", la conferencia 1, nota al pie 3.

levanta y revela a la audiencia expectante simplemente la audiencia misma: “Se alza, pues, este telón [de apariencia] sobre lo interior y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior” (FE: 104). Hegel continúa: “Y se ve que detrás del llamado telón [...] no haya nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto” (íd). ¿Qué significa esto? ¿Nos está diciendo Hegel, al final del capítulo III, que el conocimiento de un mundo aparentemente externo no es nada más que autoconocimiento?¿Está argumentando que *ser* es *ser percibido*, y que una consideración atenta del conocimiento nos conduce a una conclusión idealista?

Sugiero que el final del capítulo III puede ser leído de una manera muy distinta. Se puede leer como argumentando, no que el *conocimiento* es *autoconocimiento*, sino que *un sujeto del conocimiento no es menos esencial que un objeto conocido*, si es que ha de existir el conocimiento. La metáfora de Hegel puede haber sido formulada para desviar la atención del lector desde el objeto del conocimiento al sujeto que conoce. ¿Cómo puede ser interpretada tal lectura del pasaje FE: 103-104? Dos términos empleados en el pasaje pueden servirnos como indicios. En primer lugar, encontramos el término “autoconciencia”: ¿qué quiere decir Hegel con este término? Teniendo en cuenta los contenidos del capítulo IV, he sostenido que para Hegel “autoconciencia” significa individualidad humana; y he afirmado además que él ve a la individualidad humana en términos intrínsecamente prácticos. En segundo lugar, está la palabra “*nosotros*” utilizada por Hegel: “no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él [telón]” ¿Quiénes somos *nosotros*? Cuando Hegel se refiere a “*nosotros*”, ¿está meramente siguiendo las convenciones habituales académicas o quiere decir algo más? Cuando *dice* “nosotros”, ¿quiere quizás *significar*

“nosotros” –“nosotros”, es decir, los lectores mutuamente recognoscentes de la *Fenomenología*? Sugiero que sí. Uniendo estos indicios, comienza a cobrar forma una interpretación no idealista de las páginas finales del capítulo III. Detrás del telón imaginado por Hegel, lo que la audiencia descubre es… a ella misma, como una pluralidad de seres prácticos. Lo que ellos, los lectores de Hegel, descubren es a ellos mismos, no meramente como entidades “teóricas”, sino “prácticas”. Destacando la palabra “*nosotros*” de Hegel y el concepto de pluralidad, lo que los lectores descubren es –podemos decir– su interrelación. Llegan a tomar conciencia acerca de sí mismos como seres sociales. Tal lectura, subrayo al pasar, vuelve inteligible por qué Hegel pasa, en el capítulo VI, a plantear las preguntas relativas al reconocimiento.

Y podemos ir un paso más allá en la comprensión de las líneas generales de la argumentación presente en la *Fenomenología*. El pasaje al final del capítulo III nos dice que, a menos que *nosotros* nos coloquemos detrás del metafórico telón, no hay nada “que ver”. En otras palabras, nos dice que los lectores arrojan un vistazo sobre sí mismos como seres sociales e interactivos *y* como seres que elaboran afirmaciones cognoscentes. Este “y” es lo que más importa. El pasaje se basa, sugiero, en la noción de unidad entre teoría y práctica; y delinea esta unidad como una en la cual la teoría cuenta como un momento en (o un aspecto de) el flujo de interacción. Interpretado así, el pasaje puede desplegarse en varias direcciones. Puede ser visto como apuntando a un modo de teorizar que tiene, y que se considera que tiene una forma interactiva o *dialógica*.[6] Ade-

6 Entiendo por teoría que *tiene* una forma dialógica, la teoría que subsiste a través de la interacción. Entiendo por teoría que *se ve a sí misma como teniendo* una forma dialógica, la teoría que incorpora el patrón de vaivén en la interacción misma.

más, puede considerarse como indicando que las líneas generales de una *teoría consensual de la verdad*[7] se encuentran cercanas a las argumentaciones de la *Fenomenología*. ¿Ve el Hegel de la *Fenomenología* a la "ciencia" o al pensamiento verdadero en términos dialógicos y "consensuales"? Sugiero que sí; aunque, por supuesto, concedo que tal sugerencia va bastante más allá de lo que afirman las páginas finales del capítulo III.

¿En qué punto nos dejan mis comentarios al pasaje sobre el "telón" hegeliano en relación con los capítulos I a III de la *Fenomenología*? A la luz de lo que acabamos de decir, ¿cómo deberíamos leer la secuencia de capítulos que hacen que la *Fenomenología* parezca un libro solamente acerca del conocimiento?

Sugiero que es mejor verlos como capítulos que ofrecen una crítica inmanente de la epistemología. En otras palabras, no se trata de capítulos *epistemológicos*, sino de capítulos para seguir, sin duda, una manera epistemológica de demostrar (desde adentro) la falacia y la vacuidad de la epistemología y todas sus obras. Una circunstancia llamativa, en relación con los capítulos I-III, es que en ellos se plantean más preguntas que respuestas: hacia el final del capítulo III, el lector (por más atento que sea) no está más cerca de lo que estaba al comienzo de comprender cómo se relacionan la universalidad y la particularidad, o la unidad y la diversidad. Lo mismo puede decirse en relación con las preguntas relativas a la apariencia y la realidad. ¿Qué resultó mal? Sostengo que Hegel está preocupado por demostrar que, en la epistemología, surgen problemas *que ella es incapaz de responder*. La epistemología del

7 Por una *teoría consensual de la verdad*, entiendo el punto de vista por el cual la verdad es un acuerdo garantizado. Diferentes teorías del consenso pueden, sin duda, comprender el término "garantizado" de distintas maneras. La forma del acuerdo garantizado que aquí me interesa es un acuerdo basado en una discusión sin límites ni restricciones.

empirismo estándar (desarrollado en los capítulos I a II de la *Fenomenología*) y la kantiana (desarrollada en el capítulo III) no son defectuosas porque son empiristas o kantianas, sino porque son epistemologías. Por lo tanto, según Hegel, ¿en dónde reside el defecto del punto de vista epistemológico? Los comentarios que he hecho a partir de mi discusión del pasaje sobre el "telón" en Hegel sugieren una respuesta a esta pregunta. O, más bien, sugieren dos respuestas que se apoyan mutuamente. Una es que la epistemología estándar es, en efecto, "teoría sobre la teoría", teniendo en cuenta que la "teoría sobre la teoría" debería entenderse como una dimensión de la "teoría sobre la práctica". La epistemología estándar es deficiente porque construye el conocimiento, y el conocimiento como un aspecto del conocimiento, como un ámbito independiente de la práctica. Y, en segundo lugar, de manera típica, la epistemología representa al *sujeto del conocimiento* en términos solitarios, monológicos y (por así decir) "cartesianos". Una vez que se ve al sujeto del conocimiento como solitario, aparecen mistificaciones y no resulta sorprendente que las dificultades escépticas finalmente se vuelvan irresolubles. Sin embargo, si se ve al sujeto del conocimiento como social e interactivo, "la ciencia" se vuelve posible y las ansiedades escépticas desaparecen.

La estrategia argumentativa de Hegel en la *Fenomenología* puede confundir a un lector porque su obra comienza con una línea de discusión –una discusión epistemológica– que, según desea demostrar Hegel, es un callejón conceptual sin salida. Habiendo proporcionado su demostración, Hegel (en el capítulo VI) presenta un nuevo comienzo. Narra (en los capítulos IV y VI) la historia práctica sobre cómo puede aparecer el reconocimiento mutuo (que hace posible la ciencia). Pero entonces, antes de que pueda ser colocada la piedra fundamental de su argumentación, la escritura de

la *Fenomenología* se precipita. El lector queda reducido a buscar entre los fragmentos… y a pensar por sí mismo o por sí misma.

## 3. Hegel y el lenguaje

Entre los fragmentos encontramos que, en la *Fenomenología*, emerge una discusión sobre el lenguaje, aunque no es desarrollada de manera sistemática. La noción de lenguaje juega un papel importante en los escritos hegelianos de Jena previos a la *Fenomenología*: allí, se presenta el lenguaje como uno de los tres niveles o capacidades o –quizás sería más acertado decir– medios en los que se desenvuelve el espíritu (los otros dos son el trabajo y la interacción).[8] Habermas, en un ensayo temprano que ahora se considera clásico[9] y en una reconsideración posterior,[10] resalta lo que él llama el carácter "antimentalista" de esta perspectiva relacionada con los medios, pero propone que el Hegel de la *Fenomenología* volvió a ver el "espíritu" en términos idealistas.[11] En efecto, y utilizando términos que empleé en mi conferencia anterior, Habermas propone que el Hegel de la *Fenomenología* equipara espíritu con subjetividad global.

Mis comentarios sobre el "espíritu"[12] han intentado poner en claro que, desde mi punto de vista, no hay razón para considerar que la *Fenomenología* es un retorno al idealismo. El espíritu es visto, o bien *como* interacción o historia, o bien, como he propuesto,

8 Ver el *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, pág. 216. El pasaje está incluido y se discute en J. Habermas, *Theory and Practice*, pág. 152.
9 Habermas, *Theory and Practice* , págs. 142-149.
10 J. Habermas, *Truth and Justification*, págs. 175-211.
11 Ver *Theory and Practice*, pág. 161 y *Truth and Justification*, págs. 203-205.
12 En mi conferencia 4, sección 1.

en términos históricos o interactivos. De ser así, es relevante señalar que el tema del lenguaje figura en varias partes de la discusión sostenida en la *Fenomenología*.[13] He indicado (en la sección 2 previa) que Hegel piensa en términos cuasi wittgenstinianos en su capítulo "La Certeza Sensible"; y he sugerido que puede decirse lo mismo de su capítulo "La Percepción". En el capítulo VI, "El Espíritu" o la existencia intersubjetiva, Hegel hace referencia directa al lenguaje; primero en un contexto alienado y luego, en otro no alienado. Escribiendo dentro del primer contexto (alienado), comenta, en primer lugar, que, en el lenguaje, "entra en la existencia *la singularidad que es para sí* de la autoconciencia como tal, de tal modo que es *para otros*" (FE: 300). Luego señala una implicación *para la existencia alienada*: a menos que el "yo que se expresa sea *escuchado*" o *percibido*, deja de existir en un sentido recognoscente (íd). En el segundo, comenta que "el lenguaje es la autoconciencia que es *para otros*, que es inmediatamente *dada como tal* y que es universal como *ésta*", y continúa destacando que "el contenido que el lenguaje ha alcanzado aquí no es ya el invertido, invertidor y desagarrado sí mismo del mundo de la cultura [*Bildung*], sino que es el espíritu que ha retornado a sí, cierto de sí y en su sí mismo de su verdad o de su reconocer y reconocido como este saber" (FE: 380). En efecto, los pasajes sobre el lenguaje en un contexto alienado y en uno no alienado son pasajes sobre el lenguaje en el *ancien régime* francés y sobre el lenguaje una vez que se ha establecido el reconocimiento mutuo. En primer lugar, la observación general de que la autoconciencia (tanto en su ser "teórico" como en el "práctico") existe en y a través del juego del

13 Mi implicación es que no hay necesidad (*a diferencia de* Habermas) de considerar que los pasajes de la *Fenomenología* sobre el lenguaje son los restos de la fase anterior del pensamiento de Hegel.

lenguaje;[14] observación que se sigue de la tesis general de Hegel según la cual la autoconciencia existe a través del reconocimiento. Y, en segundo lugar, existe la enigmática referencia a la "verdad" en FE: 380-381. ¿Está diciendo Hegel tan solo que el reconocimiento mutuo permite a los individuos llevar vidas auténticas ("verdaderas")? ¿O está haciendo comentarios sobre la verdad *per se*? Si se trata de esto último, el pasaje abre el camino (por así decirlo) hacia una teoría del consenso.

En lugar de intentar establecer cómo debe interpretarse el citado pasaje de FE: 380, hago un comentario general. Aun si, en el citado pasaje, Hegel tiene en mente la noción de autenticidad, su afirmación de que los individuos existen *a través del reconocimiento* y, por lo tanto, *a través del lenguaje* proporciona un terreno fértil para el desarrollo de una teoría consensual de la verdad. Si el significado de una palabra (como, por ejemplo, "yo") es su uso en el lenguaje, y si una oración verdadera tiene significado, parece difícil no derivar de allí que la verdad es una conclusión en la cual se ponen de acuerdo los individuos no alienados.

## 4. Hegel y la pluralidad

Hay otro fragmento que resulta difícil de discernir con claridad porque, en la *Fenomenología,* hay vestigios de él por todas partes. He afirmado que Hegel teoriza en términos de interacción y pone énfasis en resultados que solo podrían producir ciertos individuos

14 Cf. Marx: "El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje *es* la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo" (Marx, K. / Engels, F., *CW* 5, pág. 44).

asociados (más que un individuo solitario o "cartesiano"). El primero y más llamativo de estos resultados es la libertad recognoscente o, para utilizar un término incluido en mi primera conferencia, la libertad *a través* de los otros (más que la libertad *a pesar de* los otros): he sostenido[15] que, para Hegel, la autodeterminación misma debe comprenderse de una manera recognoscente o de "libertad a través de".

En una cantidad de pasajes impresionantes, podemos señalar, la *Fenomenología* subraya el tema de la pluralidad. Uno de esos pasajes (ya citado) aparece en FE: 113, donde Hegel hace referencia a que "el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*" y, por lo tanto, introduce la noción de reconocimiento mutuo. Otro pasaje aparece en las líneas finales de la obra, en las cuales "el solitario sin vida" (*das lebenlose Einsame*) es visto como superado por medio "de la historia concebida [o conceptualizada]" (FE: 473).[16] Incluso se presenta en el Prefacio un tercer pasaje, donde, en una observación general poco habitual, Hegel comenta que "la naturaleza de ésta [la humanidad] reside en tender apremiantemente hacia el acuerdo con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad de las conciencias [*Gemeinsamkeit der Bewusstseine*] llevada a cabo. Y lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste (FE: 46).

15 En la conferencia 2, sección 6.

16 El pasaje tiene una retórica complicada que es difícil de resumir. La cita que hago aquí recorta aspectos interpretativos porque (en la frase de Hegel) el "espíritu absoluto" es el que supera la soledad sin vida. ¿Significa esto una regresión a la noción de un sujeto global? En realidad no, porque la "soledad" *es* vista como "sin vida" y porque se considera que el espíritu absoluto solo llega al punto de satisfacción cuando esta "soledad" es superada. El libro finaliza con una afirmación de la pluralidad (más que de la soledad).

¿Qué vamos a hacer con estos pasajes? En primer lugar, deberíamos comprenderlos en términos que señalan una concepción social (en tanto distinta de la concepción solitaria) del *yo*, sobre la que tanto vuelve la *Fenomenología*.[17] Además de señalar este tema general, llevan una implicación más específica. Subrayan la noción de unidad entre teoría y práctica y vinculan cuestiones concernientes a la existencia intersubjetiva con cuestiones concernientes a la aparición de la verdad.

Esta unión está casi explícita en el pasaje citado en FE: 46. El acuerdo, o la ciencia, es visto como alcanzado en una "comunidad" que, según la argumentación de la *Fenomenología*, es vista en términos de reconocimiento mutuo.[18] En el caso del pasaje retórico con que la *Fenomenología* termina, la interpretación es más difícil. Sin embargo, lo que posibilita la interpretación es que el pasaje no es *meramente* retórico: las líneas inmediatamente anteriores a las que citamos dejan completamente en claro que "concebir [o conceptualizar] la historia" es, para Hegel, el resultado de la fusión o del devenir juntos de la "historia" (por un lado) y la "ciencia [*Wissenschaft*] del saber que se manifiesta" (por el otro) (FE: 473). Además, las líneas hacen claro que esta fusión (que supera la "soledad") involucra una síntesis de la "realidad [*Wirklichkeit*] (o práctica) y la "verdad [*Wahrheit*] (o teoría)" (FE: 472-473). Una

17 La fuente más inmediata de esta concepción de individualidad parece ser Fichte (*Foundations of Natural Right*, págs. 37-45). En efecto, la *Fenomenología* intenta pensar en términos más consistentes y rigurosos, es decir, en términos que no tengan nada que ver con los conceptos de "esferas" y de "emplazamientos", un punto de vista social y de reconocimiento de la humanidad.

18 Antes de concluir con el pasaje de FE: 46, me detengo en el término hegeliano "conciencias". Considero que, de hecho, el término debería ser leído en plural. Además, considero que el término es metonímico: por "conciencias" Hegel entiende "autoconciencias" y por "autoconciencias" quiere decir seres humanos individuales. Sobre la metonimia, ver conferencia 2, nota 46.

implicación de estas formulaciones es que la pluralidad hegeliana y la noción de una unidad teoría-práctica son temas estrechamente interrelacionados. Lo que hace inteligible la implicación es (sugiero) que, en la visión de Hegel, una unidad de teoría y práctica y una unidad de ciencia y reconocimiento mutuo son la misma cosa. La teoría forma la práctica cuando, y por el hecho de que, la práctica deviene en mutuamente recognoscente. Lo que esto significa en la práctica es que, cuando ha llegado a existir el reconocimiento mutuo, han sido alcanzadas las condiciones –las condiciones prácticas– de un teorizar verdadero o "científico". En tanto esto no ocurra, o si el reconocimiento mutuo tuviera que eclipsarse, la verdad[19] no econtrará un "público" y reinará una soledad alienada.[20]

Antes de dejar las líneas finales de la *Fenomenología* se puede añadir una nueva observación. Las líneas citadas parecen muy cercanas a presentar la "verdad" en términos de consenso.[21] Todo lo que hace falta, para que el sustento del consenso sea más firme, es encontrar una razón para creer que, a los ojos de Hegel, la "ciencia" (o saber verdadero) y el "saber que se manifiesta" –esto es, la "manifestación" de conocer a una audiencia mutuamente recognoscente– son una y la misma cosa. ¿Existe tal razón? Sí: como lo indiqué antes, la portada de la primera edición de la obra que estamos considerando declara que la *Fenomenología* –que esta-

19 Ver conferencia 1, sección 1.

20 He comentado aquí dos de los tres pasajes que *en* la presente sección se han citado. A diferencia de FE: 46 y las formulaciones finales de la *Fenomenología*, el pasaje FE: 112-113 se enfoca, reconozco, en temas específicamente "prácticos" (a diferencia de temas "teóricos-y-prácticos").

21 Anteriormente en la *Fenomenología*, existe una afirmación todavía más explícita (o aparentemente más explícita) de la teoría consensual: Hegel dice que "con la autoconciencia entramos [...] en el reino propio de la verdad" (FE: 107). La "autoconciencia" es, en el léxico de Hegel, la individualidad humana y la individualidad humana debe ser comprendida en términos intrínsecamente plurales.

blece la apariencia de la ciencia (o la ciencia tal como aparece en la escena: ver FE: 21)– es parte de la ciencia misma. ¿Confirma Hegel en algún otro lugar que se adhiere a una teoría consensual de la verdad? Sí. “La verdad”, declara en la introducción a sus lecciones sobre estética, “no será verdad si no se muestra a sí misma y aparece, si no es verdad *para* alguien y *para* sí misma, así como para el espíritu en general también”.[22] Las lecciones sobre estética de Hegel provienen de su período “tardío”, cuando, he sostenido, se debilitó el concepto de una relación interna entre la ciencia y el reconocimiento mutuo. El pasaje citado parece indicar, sin embargo, que el vínculo sigue existiendo. Podemos notar que, si el “espíritu” se entiende en términos de interacción,[23] el lazo que se establece entre el pasaje de la *Estética* y una teoría consensual de la verdad se vuelve más vívido.

## 5. ¿Una teoría consensual de la verdad?

Si retrocedemos unos pasos, podemos preguntarnos qué surgió de nuestras cavilaciones acerca del lenguaje y la pluralidad como temas hegelianos. Los fragmentos que hemos revisado, aunque estimulan la reflexión, no apuntan a un cuadro general que indique cómo (de haber sido completado) debería verse la “ciencia”. Las conexiones con una teoría consensual de la verdad son fuertes y sugerentes, pero nos dan poca idea sobre cómo podría haber sido presentada y defendida por Hegel tal teoría.

Para dar sentido a las dinámicas y tensiones que surgen en relación con una teoría consensual de la verdad, busco más allá del

22 Hegel, G. W. F., *Introduction to Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press, 1979, pág. 8.
23 Ver conferencia 4, sección 1.

propio Hegel. Me dirijo a los escritos tempranos de Habermas, quien (en la primera mitad de la década de 1970) defendió la teoría consensual de la verdad de una forma tal que emergen con claridad ecos de la noción hegeliana de reconocimiento mutuo. Mi referencia al Habermas *temprano* surge del hecho de que, en las décadas de 1990 y 2000, Habermas realizó una crítica a su posición anterior.

A fin de preparar el terreno para realizar una breve consideración de Habermas, observo que, en la discusión filosófica, las teorías de la verdad o las concepciones acerca de la verdad tienden a tomar una de tres formas. Según una teoría de la verdad como *correspondencia*: una proposición es verdadera cuando refleja de manera acertada la realidad, o coincide con ella. Por supuesto que la noción de correspondencia (como aquí se la presenta) es metafórica y, por supuesto también, la noción de "reflejar" o de "coincidir" puede especificarse de varias maneras, pero estos puntos no nos conciernen ahora. Según una teoría de la verdad como *coherencia*, en cambio, una proposición es verdadera cuando se adecua a (es decir, es coherente con) creencias anteriores. "Se dice que [según Bertrand Russell, que se oponía a la teoría coherentista] el signo de la falsedad es la imposibilidad de conectarla con el conjunto de nuestras creencias, y que la esencia de la verdad es formar parte del sistema completamente acabado que es La Verdad".[24] Según una teoría consensual de la verdad, finalmente, la verdad es aquello en lo que un grupo de individuos acuerdan. A fin de evitar el relativismo, la teoría consensual de la verdad habitualmente agrega una restricción: la verdad no es *cualquier* acuerdo. Es aquello sobre lo cual está de acuerdo, no *cualquier* grupo, sino *un* grupo *específico*. En la versión más atractiva de la teoría del consenso; en el grupo,

24 B. Russell, *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1967, pág. 70.

la conversación es irrestricta y está abierta a todos los que quieran participar de ella.

La versión de la teoría consensual de la verdad presente en las obras tempranas de Habermas es una teoría del consenso en los términos de lo que he llamado el sentido "más atractivo". En su "Wahrheitstheorien"[25] de 1973, Habermas sostuvo que la verdad es lo que (de manera contrafáctica) sería acordado en una situación "ideal": describe la situación "ideal" como aquella en la que una comunicación no está impedida ni por "influencias externas contingentes", ni por "la estructura de la comunicación en sí misma".[26] Para aclarar la noción de *impedimentos internos* a la estructura de la comunicación, Habermas explicó que "la estructura de la comunicación no da lugar a constricciones solo si hay para todos los participantes una distribución simétrica de las oportunidades para elegir y realizar los actos de habla".[27] En resumen, la verdad es aquello en lo que los participantes acuerdan luego de una conversación en la que todo está permitido y a la que cualquiera que lo desee puede unirse en condiciones de igualdad. La verdad es aquello en lo que se está de acuerdo en una discusión abierta y sin restricciones. En términos de Hegel: la verdad es aquello en lo que concuerda un "público" que comparte reconocimiento mutuo. En parte, podemos sospechar que la noción de Habermas de una situación de habla ideal se basa en la noción de reconocimiento mutuo

25 [N. de la T.]: Teorías de la verdad.

26 Habermas, J., "Wahrheitstheorien". En: Fahrenbach, H. (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen: Neske, 1973, pág. 255.

27 Íd. McCarthy resume de manera un poco diferente la perspectiva de Habermas cuando dice: "Su tesis [la de Habermas] es que la estructura [de la comunicación] está libre de las constricciones Solo cuando para todos los participantes existe una distribución simétrica de las posibilidades de elegir y emplear actos de habla, cuando existe una efectiva igualdad de oportunidades para asumir los roles en los diálogos" (McCarthy, T., *The Critical Theory of* Jürgen *Habermas*. Cambridge: Polity Press, 1984, pág. 306).

de Hegel y es deudora de él. En parte, sin embargo, la comparación opera en la dirección contraria: la noción de Habermas de una situación de habla ideal –y sus reflexiones sobre lo que explícitamente denomina "teoría consensual de la verdad"[28]– es útil para arrojar luz sobre las maneras en que puede verse el reconocimiento mutuo (y especialmente su relación con la ciencia).

Una discusión más detallada de la teoría habermasiana del consenso de 1973 cae fuera de los límites de la presente conferencia. Sin embargo, dado que este autor luego repudió sus primeras perspectivas acerca del "consenso", debo explicar brevemente cuáles son las bases de sus inquietudes. Son dos las razones principales por las que las formulaciones de "Wahrheitstheorien" llegaron a parecerle inadecuadas. Una es política: en los textos de finales de la década de los sesenta y de comienzos de los setenta, Habermas consideró que la noción de una situación de habla ideal (y la comunicación irrestricta que ésta implica) prefiguraba relaciones en una sociedad emancipada; mientras que más tarde llegó a dudar de que *alguna* sociedad moderna pueda ser representada de una manera tan poco estructurada. Llegó a compartir la convicción de Albrecht Wellmer de que "una nueva *institucionalización* de la libertad" era parte inseparable de la existencia social emancipada.[29] En términos de la *Fenomenología*: Habermas (siguiendo a Wellmer) desplazó la noción de reconocimiento mutuo a la renovación de las masas y esferas espirituales.[30] La segunda razón por la que Habermas rechazó la teoría del consenso fue conceptual: una teoría del consenso construye la verdad como acuerdo, y Habermas llegó

28 Íd.
29 Wellmer, A., "The Critique of Critical Theory: Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment". En: *Praxis International* 2 (1983), pág. 101, ver también págs. 85 y 107.
30 La noción de "masas espirituales" de Hegel se discutió en la conferencia 4.

a estar convencido de que –sin importar cuán justificado fuera el acuerdo ni cuán "ideal" la situación en la que hubiera sido alcanzado el acuerdo– la verdad, en cuanto verdad, es incondicional. Una pretensión de verdad solo *es* válida o inválida (en eso concluye la línea de pensamiento del Habermas tardío), mientras que (aun en el mejor de los casos) el acuerdo está ligado con la argumentación. Las creencias que están garantizadas cambian (o pueden cambiar) a medida que se desarrolla la discusión, mientras que las pretensiones de verdad cuentan como válidas o inválidas independientemente de la etapa que la discusión ha alcanzado.[31] En la siguiente sección comento brevemente la distinción del Habermas tardío entre verdad y acuerdo; pero aquí mi objetivo es señalar cuál es el carácter de los temas en cuestión.

¿Qué puede extraer un lector (o un lector prospectivo) de la *Fenomenología* de la lectura fugaz de Habermas que he intentado esbozar? En primer lugar, tal lector podría referirse a mis comentarios generales acerca de las teorías de la verdad y, sobre estas bases, regresar a las cuestiones acerca de los escritos hegelianos, tempranos y tardíos: si la *Fenomenología* (tal como sugerí) está situada en el umbral de alguna versión del consenso, la *Enciclopedia* parece estar más relacionada con la verdad vista en términos de

31 Sobre las cuestiones que subrayan el alejamiento de Habermas de la teoría del consenso, ver *Truth and Justification*, págs. 36-38, 249-53. Para ver ejemplos de la amplia bibliografía secundaria asociada con, y que comenta sobre este cambio de perspectiva, Lafont, C., "Thruth, Knowledge and Reality". En: *Sorites* 1 (abril de 1995); Wellmer, A., "Truth, Contigency and Modernity". En: *Modern Philology* 90, suplemento (mayo de 1993); Fultner, B., "The Redemption of Truth: Idealization, Acceptability and Fallibilism in Habermas's Theory of Meaning". En: *International Journal of Philosophical Studies* 4/2 (1996); Seeman, A. "Lifeworld, Discourse and Realism: On Jürgen Habermas's Theory of Truth". En: *Philosophy and Social Criticism* 30 (2004). Para presentaciones donde Habermas reemplaza la teoría del consenso, ver Habermas, J., *Truth and Justification*, págs. 252s.; *On the Pragmatics of Communication* . Cambrdige: Polity Press, 1999, págs. 363s.

"coherencia".[32] Segundo, un lector puede encontrar, en la teoría del consenso, una forma comprender la estrecha relación entre "ciencia" y la interacción mutuamente recognoscente; relación que –he sugerido– es fundamental para los argumentos de la *Fenomenología*. Tercero, un lector –o, al menos, un lector interesado en una interpretación de Hegel propia de los "hegelianos de izquierda"[33]– puede recurrir a una visión consensual de la verdad como un medio adecuado para presentar la "ciencia" hegeliana, por así decirlo, en una manera de abajo-arriba (o relacionada con la práctica) en lugar de una manera de arriba-abajo (o idealista). Cierro esta sección de mi discusión con una nota admonitoria. Al comparar la noción habermasiana de una situación de habla ideal con la noción hegeliana de "ciencia", no sugiero que Hegel es un protohabermasiano, ni que la noción de una situación de habla ideal, tal como aparece en los escritos de Habermas, es sin más una idea hegeliana. Menos aún estoy sugiriendo que, en efecto, Habermas "completa" la *Fenomenología*. Mi objetivo es proponer que colocar en paralelo las "Wahrheitstheorien" de Habermas y la *Fenomenología* de Hegel pone en movimiento valiosas líneas de pensamiento interpretativo.

## 6. Teoría del consenso: algunos comentarios

Un lector de la presente conferencia podría estar de acuerdo en que una comparación entre Hegel y Habermas es de interés; sin

32 Mis conferencias comentan solo de paso las obras posteriores de Hegel.

33 Más precisamente: un lector interesado en si Hegel puede ser interpretado como un "hegeliano de izquierda". La formulación precisa del punto es importante, ya que los "hegelianos de izquierda" –por ejemplo, Marx en sus *Manuscritos de 1844*– pueden sostener que un intento de ver a Hegel como un "hegeliano de izquierda" es erróneo.

embargo, ese lector puede sentir que introducir en la discusión la teoría del consenso añade problemas a los que ya enfrentamos en la *Fenomenología*. La noción de "ciencia" de la *Fenomenología* es difícil de precisar; y, sí, esta dificultad puede tener algo que ver con su incompletitud y apresuramiento. Pero ¿puede ayudar a resolver estas cuestiones una teoría consensual de la verdad?

Dos tipos de lectores pueden, considero, tener reservas frente a la teoría del consenso. Primero, están aquellos que aprueban las objeciones estándar a las que está expuesta la teoría del consenso. En segundo lugar, están aquellos que dudan de que la teoría del consenso pueda contribuir a una lectura "hegeliana de izquierda" de la obra de Hegel. Me referiré a cada uno de estos grupos de lectores de manera sucesiva.

(i) Las objeciones estándar a la teoría consensual de la verdad asumen, podríamos decir, dos formas amplias. La teoría del consenso es considerada vulnerable a la acusación de "relativismo"[34] *y/o* a la acusación de confundir la verdad con lo que es justificado creer. El punto fuerte de la segunda objeción puede ser puesto en evidencia diciendo que la verdad es fija e inmutable;[35] mientras que lo que es justificado creer (o lo que cuenta como un acuerdo

34 El relativismo es, en palabras de Bernstein, la perspectiva según la cual "cuando nos ocupamos de examinar aquellos conceptos que los filósofos han considerado como los más fundamentales –aunque sean los conceptos de racionalidad, verdad, realidad, lo correcto, lo bueno o las normas– estamos obligados a reconocer que, en el análisis final, todos los conceptos deben ser entendidos como relativos a un esquema conceptual, marco teórico, paradigma, forma de vida, sociedad o una cultura específicos… Para el relativista, no hay ningún marco sustantivo dominante o metalenguaje singular según el cual podemos adjudicar racionalmente o evaluar unívocamente las afirmaciones competentes" (Bernstein, R.J., *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983, pág. 8).

35 En el sentido de que, por ejemplo, un enunciado verdadero sobre la historia (p. ej., "Napoleón ganó la batalla de Jena") nunca se tornará falso.

garantizado) puede cambiar a través del tiempo.[36] Una consecuencia incómoda de la teoría del consenso parece ser que, en el año 1000 d.C., era *cierto* (en la medida en que las evidencias avalaban la hipótesis) que la Tierra era plana, mientras que, en 2011 d.C., es *cierto* (en la medida en que la evidencia reciente avala la visión contraria) que la Tierra es más o menos redonda. ¿Cambia la verdad a través del tiempo; y, si así es, esto significa que –en el ejemplo dado– la Tierra cambió de forma en el período 1000-2011? Otra forma de sacar a la luz el punto fuerte de la segunda objeción es decir (como lo hacían los críticos del Habermas de 1970) que la idea de verdad contiene un "excedente necesario" –o un "plus"[37] o un "exceso"[38]– "más allá de todos los argumentos y evidencias particulares que puedan estar disponibles en cualquier época dada para cualquier comunidad particular de hablantes".[39] La noción de un "exceso" es, podemos notar, metafórica; pero la metáfora sirve para subrayar la diferencia entre una configuración de opiniones subjetivas, sin importar cuán bien comprobadas estén, y una imagen de lo que verdadera y objetivamente existe.

¿Cómo podrían ser respondidas estas objeciones estándar? Aquí, más que explorar estos asuntos de forma sistemática, esbozo algunas líneas de argumentación.

Nos encontramos parcialmente, a mi parecer, con una carga de *relativismo* cuando la teoría del consenso se refiere, no meramente a *cualquier* creencia o acuerdo, sino a la creencia o acuerdo que se deriva de una discusión irrestricta. Por discusión "irrestricta" entiendo aquella discusión en la que puede surgir cualquier asun-

36 Puede cambiar cuando, por ejemplo, se encuentra nueva evidencia o una nueva voz (que abre una perspectiva nueva) ingresa en la discusión.
37 Lafont, "Truth, Knowledge and Reality", págs. 5s.
38 Wellmer, cit. en Fultner, "Redemption of Truth", pág. 247.
39 Wellmer, "Truth, Contingency and Modernity" pág. 111.

to, y está abierta a todos los participantes. Esta refutación parcial se convierte en una refutación completa cuando se añade que la discusión supone el reconocimiento mutuo. En tal discusión, son reconocidos la acción autodeterminante de los individuos y, *por ende, el espectro completo de su experiencia*. Si la noción de discusión *irrestricta* parece en exceso preocupada por la remoción de obstáculos, la referencia al reconocimiento mutuo hace visible la dinámica que está en la base de la conversación orientada hacia la verdad.

¿Implica la teoría de consenso la afirmación de que la forma de la Tierra –o, al menos, lo que es cierto acerca de la forma de la Tierra– cambia entre 1000 d.C. y 2011 d.C.? ¿Puede tal afirmación (presumiblemente absurda) evitarse solamente dejando de lado la visión de que la verdad es creencia justificada o acuerdo garantizado? Sugiero que no se deriva ningún absurdo si se sostiene la teoría del consenso. Si la verdad consiste en un acuerdo, como sostiene la teoría del consenso, se deduce que *para nosotros, que vivimos en 2011*, la Tierra es redonda tanto en 1000 como en 2011. Pero también se deriva que, para nosotros, la Tierra era en efecto plana *para la gente que vivía en 1000 d.C*. No existe ningún absurdo; o, más bien, solo existe si ambos acuerdos –el de 1000 y de 2011– son vistos como válidos al mismo tiempo.[40]

¿Posee la verdad un "exceso" del que carece el acuerdo, aunque esté garantizado? La metáfora de un exceso se basa (como muchas metáforas) en suposiciones tácitas. Más específicamente, se basa

40 Hace ya muchos años, argumenté que la teoría del consenso ve, de hecho, a la verdad como mutable –pero la mutabilidad no importa, si (como es el caso) las acusaciones de relativismo pueden ser respondidas; cf. Gunn, R., "In Defence of a Consensus Theory of Truth". En: *Common Sense* 7 (mayo de 1989). Hoy día, mis comentarios sobre el relativismo me parecen válidos, pero ya no considero que la teoría del consenso involucre paradojas en lo que concierne a la mutabilidad de la verdad.

en la suposición de que la verdad debe ser vista en términos de "correspondencia". Si el acuerdo garantizado es visto como carente de un "exceso" que solo la verdad puede suministrar, esto es porque –sugiero– no hay, ni puede haber, ninguna garantía de que el acuerdo (sin importar que esté garantizado) *corresponde* al objeto conocido. La metáfora no apunta tanto a una debilidad en la teoría del consenso como a un retroceso a una perspectiva cuyas debilidades son evidentes, y que la teoría del consenso intenta suplantar.[41]

Supongamos que reflexiones como las precedentes consiguen debilitar las objeciones estándar. Un lector que se ha vuelto escéptico frente a las perspectivas recibidas se encuentra, sugiero, ante la elección entre dos concepciones amplias de la verdad. *O bien* la verdad es un estado de asuntos a los cuales (como en las teorías de la "correspondencia") el pensamiento es invitado a aproximarse, *o bien* la verdad es un proyecto humano en el cual (como en las teorías del consenso) el pensamiento aspira a realizar metas humanamente elaboradas. La elección involucrada no es entre perspectivas "objetivistas" y "subjetivistas", tal como son entendidos frecuentemente estos términos, ya que, entre las metas humanamente elaboradas que la teoría del consenso intenta alcanzar, pue-

41 Un intento de proporcionar una crítica sistemática de la teoría de correspondencia está fuera de lugar aquí. Sin embargo, es posible sugerir una pregunta que destaca las debilidades de la teoría de la correspondencia. Si la verdad consiste en la correspondencia, ¿quién comprueba la precisión de las correspondencias supuestas (¿y según qué criterios?). Si la persona que hace las comprobaciones es la persona en cuya mente existe la correspondencia, ¿cómo es posible diferenciar la *correspondencia* de un mero *sentimiento de certeza subjetiva*? Si alguien más hace la comprobación, y si la verdad consiste en la correspondencia, ese "alguien más", en efecto, adopta un punto de vista –o intenta adoptar un punto de vista– que es externo a la verdad y al conocimiento mismos. *O bien* la teoría de la correspondencia es mirar-hacia-adentro y basarse-en-los-sentimientos , *o bien* apela a la noción de un punto de vista que es, en última instancia, de-otro-mundo y sobrenatural. En la mayoría de los casos, es un inestable (e implícito) compuesto de visiones basadas en sentimientos y sobrenaturales.

den tener su lugar nociones de rigor evidencial y de contundencia conceptual (como implica la noción de discusión irrestricta). *Es,* sin embargo, una elección entre una perspectiva de la verdad como algo impuesto desde afuera y una perspectiva de la verdad como generada por los humanos. Es una elección entre una perspectiva según la cual la verdad existiría incluso si no hubiese humanos, y una perspectiva según la cual la verdad (como el conocimiento) se desvanecería si los humanos desapareciesen. En los términos que he empleado al discutir a Hegel,[42] la elección es entre enfoques sobre un entendimiento de la ciencia "de arriba hacia abajo" y de "abajo hacia arriba", respectivamente. Mi objetivo en la presente sección no es discutir concluyentemente a favor de alguna de las alternativas, sino indicar que los asuntos que conciernen a la verdad están más irresueltos de lo que un lector podría suponer en un comienzo.

(ii) Una lectura "hegeliana de izquierda" de Hegel (o, más exactamente, una lectura de Hegel como un "hegeliano de izquierda"), ¿se ve fortalecida o debilitada por la referencia a una teoría consensual de la verdad? Ya he sugerido que la teoría del consenso y mi propuesta de lectura de Hegel tienen puntos en común: de la forma más notoria, vinculan pensamiento verdadero e interacción de una manera estrechamente entrelazada. Provisto de la noción hegeliana de reconocimiento mutuo, un teórico del consenso es capaz de representar la discusión irrestricta, no meramente en términos de reglas formales, sino en un sentido dinámico. Armado con una teoría consensual de la verdad, un lector de la *Fenomenología* es capaz de afrontar conceptualmente la sugerencia de que las afirmaciones

42 En la sección 5, más arriba.

científicas se disipan en lo inteligible cuando su "público" desaparece. Pero – pregunta un hipotético lector "hegeliano de izquierda"–, ¿son dignos de ser perseguidos tales similitudes y puntos en común? Un énfasis en estos puntos, ¿no traiciona el proyecto de la *Fenomenología* de cimentar la ciencia en una libertad revolucionaria y de abrir un horizonte hacia un "mundo nuevo" (FE: 12) en el que prevalezca el reconocimiento mutuo?

Una cuestión que está en el centro de la preocupación por la traición es, considero, la naturaleza del acuerdo y la relación del acuerdo con la crítica. La instancia revolucionaria que es, como he argumentado, fundamental en la *Fenomenología* indudablemente tambalea, o se queda corta, si la verdad es entendida como acuerdo,[43] y si el acuerdo es visto como un compromiso con las perspectivas de otros o con la búsqueda de una vía media. La exploración de la teoría del consenso se vuelve aún más decepcionante si un *acuerdo* o una *visión acordada* confrontan a los individuos como una institución que demanda conformidad, o (en la terminología de la *Fenomenología*) una masa espiritual renovada.[44]

Pero ¿son pertinentes las connotaciones de "acuerdo" aquí referidas cuando se trata de una teoría consensual de la verdad? Sugiero que éste no es necesariamente el caso. La raíz de la teoría del consenso no es la aprobación del compromiso o la conformidad, sino, propongo, la circunstancia de que un individuo que elabora una presunción de verdad espera obtener un acuerdo con lo que él o ella

43 En la nota al pie 7, pág. 195, he afirmado que la teoría del consenso considera la verdad como un acuerdo garantizado. Una formulación alternativa es que la verdad es una creencia sobre la cual los participantes en una discusión irrestricta (o mutuamente recognoscente) pueden estar justificadamente de acuerdo. Cualquiera sea la formulación favorecida, la noción de acuerdo permanece como un tema clave.

44 Sobre las masas espirituales, ver la conferencia 4, sección 3 (en FE: 292).

dicen. (Esta esperanza puede, seguramente, ser frustrada o carecer de fundamentos, tal como puede saberlo de manera muy dolorosa cualquier individuo que *da testimonio verdadero en soledad*. La verdad puede ser afirmada como un medio para registrar disenso. Dicho esto, la verdad como cuestión cae fuera de la consideración, a menos que la esperanza de un acuerdo esté implicada tácita o explícitamente). Una manera de liberar la teoría del consenso de las connotaciones conformistas es enfatizar que tal teoría no considera el acuerdo como un *criterio* de verdad:[45] lejos de argumentar que una afirmación de la verdad es válida al punto de encajar con las visiones ya existentes, la teoría del consenso requiere que una afirmación sea justificada ante los ojos de los otros, de acuerdo con cualquier estándar de evidencias y conceptos que cuente como apropiado para el asunto en cuestión. Sobre las concepciones de verdad referidas en la sección previa de mi conferencia, la teoría de la *coherencia* sí considera las perspectivas ya existentes como un criterio mediante el cual puede ser evaluada la verdad; perspectivas que se han vuelto establecidas poseen la fuerza inercializada y la autoridad (o aparente autoridad) que conlleva la masificación espiritual.[46] Pero la teoría de la coherencia y la teoría del consenso son, aduzco, dos cosas diferentes y radicalmente contrastantes.

Dicho de otra forma, no necesita surgir ningún conflicto entre la noción de acuerdo de la teoría de consenso y la noción de crítica. Un corolario del párrafo precedente es que la crítica espera lograr un acuerdo con las afirmaciones de verdad que hace. En sí mismo,

45 Para la discusión del consenso y la noción de "criterio", ver Wellmer, A., *The Persistence of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1991, págs. 162ss.

46 Mis conferencias no discuten en detalle la teoría de la coherencia y los escritos tardíos de Hegel. Dicho esto, es imposible no notar que mi comentario sobre la teoría de la coherencia y la masificación espiritual se armoniza con el impulso institucional –o, mejor, institucional*ista*– de la obra tardía de Hegel.

puede parecer que este punto debilita la crítica, pero un corolario suplementario es que el esperado acuerdo no debe ser confundido con (y no necesita tener nada en común con) un compromiso conciliador. Por así decirlo, el acuerdo que se espera es un acuerdo por venir.[47]

Mis comentarios en respuesta a las ansiedades nocionales "hegelianas de izquierda" se centran, hasta aquí, directamente en la teoría del consenso. Pero se ven confirmados y, en efecto, reforzados si recurrimos a la forma de teoría que puede emplear la *Fenomenología*. El acuerdo esperado hacia el que la verdad apunta es allí un acuerdo mutuamente recognoscente (antes que un acuerdo que tiene sus premisas en la conformidad con un *statu quo*). La voz de cada individuo recibe la misma atención, ya que una interacción en la cual la libertad de los individuos es reconocida es una interacción en la que ningún tópico está fuera de los límites y cada contribución tiene el mismo peso. Un mundo en el cual la conciencia crítica logra desarrollarse a sí misma es un mundo en el cual subsiste el reconocimiento mutuo.

Estas observaciones, y el tema general de un vínculo entre el reconocimiento mutuo y la teoría crítica, tienen una dimensión adicional. Para Hegel, la teoría orientada hacia la verdad y la práctica mutuamente recognoscente se encuentran en un extremo opuesto al de la inercia que conlleva la masificación espiritual. Aquí es de interés notar cuán lejos está dispuesta a avanzar la *Fenomenología* en su preocupación por presentar el reconocimiento mutuo en una manera, por así decirlo, libre de inercia. "Lo que [un individuo mutuamente recognoscente] pone delante de los otros" –otros individuos mutuamente recognoscentes– "lo deforma él de nuevo [o

47 Mi punto se sostiene (es lo que propongo) sin importar si la crítica se considera *externa* o *inmanente*.

desplaza o disfraza: *verstellt*] o, mejor dicho, lo ha deformado de un modo inmediato" (FE: 379). Este pasaje llama la atención sobre lo que es, en efecto, una característica de *toda* acción realizada ante otros; es decir, lo *que se ha hecho* y *lo que aparentemente se ha hecho* pueden o no ser la misma cosa. Señala, en otras palabras, un asunto concerniente a la autenticidad que está presente al margen de que la acción pueda ser mutuamente recognoscente. Para Hegel, señalar este asunto *mientras discute al mismo tiempo el reconocimiento mutuo*[48] es, notamos, subrayar una inestabilidad a la que el reconocimiento mutuo no puede escapar. Aún más, es subrayar una inestabilidad que el reconocimiento mutuo acentúa: en un juego de interacción que problematiza las definiciones fijas de rol, una fuente común o demasiado común de estabilidad social se apoya en la nada.[49] Si (como hemos argumentado) la historia hegeliana termina con el reconocimiento mutuo, el final referido es precario y *cuenta como final* solo bajo la condición de que se vea su carácter no definitivo –porque no está institucionalizado o no es institucionalista–. En un pasaje llamativo de Pascal, se dice que los grandes "esfuerzos del espíritu" parecen saltos "no [...] a un trono, para siempre, sino solo por un instante".[50] Algo similar –con suerte, de plazo menos corto– se puede decir respecto de la imagen de existencia posthistórica en la *Fenomenología*. En la obra de Pascal y Hegel, notamos, el tema de la precariedad surge de dos consideraciones diametralmente opuestas: para Pascal, la naturaleza

48 El pasaje FE: 374-375 está en la sección del capítulo VI titulada "La Moralidad": allí, Hegel está discutiendo el pensamiento en la Francia del periodo postrevolucionario, donde se puede presuponer el reconocimiento mutuo. El tema general de la sección "La Moralidad" es que, sobre la base del reconocimiento mutuo, pierden su agudeza varias sorpresas de la filosofía kantiana y postkantiana.

49 Esta inestabilidad es, sin duda, compensada por la contradicción o autocontradicción que implica la existencia alienada.

50 Pascal, B., *Pensées*, pág. 148 (la traducción ha sido modificada).

pecaminosa del ser humano marchita "las obras del espíritu"; mientras que, para Hegel, la existencia posthistórica es no natural y carece de la inercia (o del impulso cuasi natural) que podrían traer las definiciones de rol y las masas espirituales. Volviendo a la pregunta por la relación entre el acuerdo y la crítica: a la luz de lo que acabamos de decir, nada podría ser más erróneo que entender el acuerdo mutuamente recognoscente de tal manera que entre en juego un centro de gravedad conformista. El reconocimiento mutuo, como el acuerdo alcanzado mediante la interacción mutuamente recognoscente, es algo *producido* más que algo *natural*; existe al ponerse en cuestión a sí mismo y al poner en cuestión todo aquello que logra.

## 7. Ciencia dialógica y fenomenología

En la sección 2 sugerí que la teoría cuenta para Hegel como un momento en (o un aspecto de) el flujo de la interacción. Tal sugerencia, indiqué, podría desarrollarse en una cantidad de direcciones: por ejemplo, la verdad podría ser vista como consenso (y por lo tanto arraigada en la interacción) y/o la teoría en sí misma podría ser vista como poseedora de una forma dialógica –es decir, una forma conversacional o interactiva–.[51] Las secciones 5 y 6 de mi conferencia comentaron acerca de una concepción consensual de la verdad. En la sección 7, vuelvo a la pregunta por si la *Fenomenología* es una obra dialógica.

Mis comentarios sobre la noción de teoría dialógica se centran en la concepción hegeliana de "ciencia". En la abundante literatura

51 Ver las notas 9 y 10, más arriba, y el texto correspondiente.

que comenta a Hegel, existe (como puede rápidamente descubrir un lector interesado) poco acuerdo acerca de cómo debe comprenderse la noción hegeliana de “ciencia”. Simplificando –o, sin duda, simplificando al extremo– un tema complejo, sugiero que, entre los comentadores, han prevalecido dos puntos de vista contrastantes. Por un lado, existe lo que podría llamarse un punto de vista descendente: para éste, la ciencia se desenvuelve de manera independiente respecto de la práctica y dicta los términos en los que la práctica debe llevarse a cabo. Según este punto de vista, la autoridad de la ciencia puede respaldarse en una invocación religiosa. Por otro lado, existe una perspectiva ascendente o relacionada con la práctica: la ciencia es vista como autorizada e incluso posible solo cuando se han alcanzado condiciones prácticas específicas. ¿Qué visión favorece Hegel? La pregunta llega al núcleo de la interpretación de Hegel, sobre todo porque el enfoque “de arriba-abajo” se basa en gran medida en la *Enciclopedia* y tiene matices hegelianos de derecha, mientras que la lectura “de abajo-arriba” se basa en la *Fenomenología* y extrapola ideas hegelianas de izquierda.

Mis simpatías están con una lectura de “abajo-arriba”. Espen Hammer, cuando describe “al autor de la *Fenomenología*” como “argumentando que la base fundamental para la autoridad epistémica es una comunidad de agentes [...] en la que cada miembro es reconocido por los otros como libre e igual”,[52] en efecto, sintetiza la visión hegeliana de la ciencia que deseo refrendar. Mi sugerencia de que la verdad tiene, para Hegel, una precondición práctica (a saber, la existencia de reconocimiento mutuo), y mi sugerencia adicional de que la *Fenomenología* apunta a la teoría del consenso,

52 E. Hammer, “Habermas and the Kant-Hegel Contrast” en el volumen editado por él *German Idealism: Contemporary Perspectives*. Londres: Routledge, 2007, pág. 118.

intentan llevar hacia delante el proyecto de construir o reconstruir la "ciencia" hegeliana de una forma abajo-arriba. Tal declaración de mis simpatías en lo que se refiere a la "ciencia" conduce, sin embargo, a preguntas. ¿Cómo podría representarse una versión de "abajo-arriba" de la ciencia hegeliana? ¿Qué procedimientos distintivos podría seguir? ¿Qué forma podría adquirir tal ciencia? A dichas preguntas respondo que la ciencia hegeliana "abajo-arriba" tiene un carácter dialógico. En este punto de mi discusión, ofrezco una definición operativa. Por teorizar *dialógico* entiendo el teorizar que se ve a sí mismo como un movimiento en una conversación –o como un momento en el juego de vaivén de la interacción–. Así definido, el teorizar dialógico invita a –o, al menos, está construido para permitir– una respuesta de su audiencia. En el extremo opuesto está el teorizar *monológico*, que se entiende a sí mismo como una expresión de un sujeto aislado: si se imagina una audiencia, las respuestas de ésta se limitan a una manera estereotipada.[53]

¿Cómo es posible relacionar con Hegel la noción de teorizar dialógico? Un lector puede suponer con razón que las nociones de pensamiento dialógico y monológico se proyectan en el reconocimiento mutuo y en el unilateral, respectivamente. Pero es posible hacer algunas observaciones más específicas. Primero, la interacción de vaivén presupuesta por la teoría dialógica llega a ser, y

53 Subrayo que mi definición es una definición *operativa*: tomada literalmente, se añade una desprolijidad a lo que aquí se afirma. Mis formulaciones implican que la teoría dialógica y la monológica pueden ser definidas en términos de la percepción que la teoría tiene de sí misma. Sin embargo, una distinción tajante entre la "teoría" de primer orden (teoría acerca de este o aquel tema) y la "metateoría" de segundo orden (teoría acerca de la propia teoría) me parece a mí *demasiado ordenada* como para traer a la luz las nociones de teoría dialógica y monológica. Ambas formas de teoría desarrollan diferentes *aspectos de pensamiento*: la autopercepción metateórica debe estar presente explícitamente o implícitamente; pero esta percepción se derrama en la teoría de primer orden y gobierna el tono y, a veces, el contenido de lo que se dice.

existe en sus propios términos, solamente cuando existe el reconocimiento mutuo. Segundo, el reconocimiento mutuo trae a la luz la percepción del otro (incluyendo la percepción de la percepción de los otros) que el teorizar dialógico estipula de la misma manera. Finalmente, el pensamiento dialógico es intrínseco a la práctica del reconocimiento mutuo: donde el reconocimiento avanza sobre una base igualitaria, los otros *a los que uno habla* son vistos como poseedores de su propia voz.

Sobre la base de tales observaciones, proponemos que la ciencia hegeliana de "abajo-arriba" puede ser concebida como una ciencia de un carácter dialógico. Dos líneas de pensamiento llevan a esta conclusión. De acuerdo con una, el reconocimiento mutuo es (como han sostenido mis conferencias) la precondición clave de la ciencia; la teoría dialógica y la práctica mutuamente recognoscente se implican recíprocamente; entonces tiene sentido ver a la ciencia hegeliana desarrollándose en términos dialógicos. De acuerdo con la otra, una sugerencia de que la *ciencia dialógica y la interacción mutuamente recognoscente* están vinculadas, nos ayuda a concretar la noción hegeliana de la unidad entre teoría y práctica.

¿Es suficiente una referencia al pensamiento dialógico para responder las preguntas suscitadas un momento atrás sobre la forma que puede tomar la ciencia de "abajo-arriba"? Evidentemente, *ningún* comentario general podría suministrar detalles sobre el procedimiento científico o la forma que pueden tomar los argumentos científicos individuales. Una vez dicho esto, una afirmación en el sentido de que la ciencia hegeliana es dialógica nos señala una dirección muy específica: aunque insuficiente en sí misma, nos muestra dónde podríamos buscar.

Mi sugerencia es que la afirmación nos dirige hacia la fenomenología. Una ciencia dialógica es (así lo propongo) una ciencia

fenomenológica. En lo restante de la presente sección, explico por qué esto es así, e indico la forma que puede tomar una fenomenología dialógica.

¿Por qué una ciencia dialógica debería ser fenomenológica? Un teórico que se dispone a entender asuntos sociales e históricos encuentra, conjeturo, que él o ella se confrontan con una materia en que la teoría y su relación con la práctica son parte del campo de estudio. Por así decirlo, ellos son parte de la escena de primer orden. Para tal teórico, los asuntos de primer orden y los asuntos que surgen reflexivamente no pueden mantenerse por separado y –confusamente– comienzan a fusionarse. ¿Cómo debería responder el teórico? Si la posición del teórico es dialógica en su carácter, él o ella pueden *conversar con* los individuos que están en la discusión (en lugar de decidir por adelantado los criterios según los cuales serán considerados los individuos). Como un primer paso hacia la apertura de tal conversación, el teórico debe entrar en el mundo del individuo discutido. Esto es, sugiero, lo que intenta la fenomenología hegeliana.

¿Qué forma podría tomar una fenomenología dialógica (o "conversacional")? Una respuesta a tal pregunta amenaza con expandirse hasta ser un análisis de la fenomenología *per se* y de su relación con Hegel; no intentamos aquí tal análisis. En cambio, señalo meramente que la fenomenología es vista frecuentemente por los comentadores como un ejercicio de lo que puede ser definido como *descripción sin presuposición*[54] –la noción husserliana de existencia "puesta entre paréntesis", comprendida como un dispo-

54 Kojève subraya la noción de descripción-sin-presuposición cuando afirma que "el 'método' del Científico Hegeliano" –un "método" que él considera fenomenológico– "consiste en no tener ningún método o manera de pensar peculiarmente a su Ciencia […] Si se me permite, el 'método' hegeliano es puramente 'empírico' o 'positivista': Hegel mira a lo Real y describe lo que ve" (*Introduction*, pág.176).

sitivo que permite que se alcance la condición sin presuposición–.[55] Además, señalo que la ausencia de presuposiciones no es una aspiración que comparta la fenomenología dialógica (como entiendo el término). Una fenomenología que es dialógica no suspende o "pone entre paréntesis" las presuposiciones, sino que pone en cuestión las presuposiciones (como temas que están por discutirse) en el juego de la conversación. Lo que es importante para tal fenomenología no es tanto el desinterés cuasi "positivista" (Kojève), sino una capacidad de entrar en empatía con un individuo cuya experiencia está bajo discusión, y ponerse en la imaginación en la situación histórica y social del individuo. En efecto, un fenomenólogo que piensa dialógicamente está llamado a ejercitar habilidades empáticas y simpáticas tales como las celebradas en la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith.

¿Podemos ser más específicos? ¿Podemos decir más sobre la idea de cómo podría desarrollarse una fenomenología empática? Soy reacio a aproximarme *demasiado* a cuestiones de detalle porque gran parte de la especificidad de la fenomenología dialógica es (tal como la concibo) una cuestión de matiz. En tanto la fenomenología no dialógica acompaña, en efecto, sus descripciones de una seguridad ("¡esto es así!"), la fenomenología dialógica hace de sus descripciones una pregunta: "esto es así... ¿no?". La pregunta es una pregunta por el reconocimiento –¿está ausente o presente?– y está dirigida al individuo (o al mundo histórico y social) cuya experiencia está bajo discusión. Señalo al pasar que la pregunta no anuncia (o no necesariamente) una búsqueda de un término medio. Es formulada *conversacionalmente,* es decir, retiene un borde

55 Sobre el "poner entre paréntesis", ver Husserl, E., *Ideas*. Londres: Allen and Unwin, 1931, págs. 107-110.

crítico; de ninguna manera otorga al individuo cuya experiencia está bajo discusión la última palabra al decidir cómo debe ser vista su experiencia. Todo lo que está implicado es una imagen de la conversación como una interacción entre individuos que ocupan distintos puntos de vista experienciales en primera persona.

Concluyo la presente sección relacionando lo que se dijo sobre la ciencia y la fenomenología dialógicas con la obra de Hegel. Dos puntos pueden considerarse en esta conexión. El primero concierne al reconocimiento mutuo: aunque, en conferencias anteriores, he hablado del reconocimiento mutuo como una *condición* que debe ser cumplida si ha de sugerir la ciencia, tal terminología de causa y efecto puede ser engañosa. Puede llevar a un lector a ver la ciencia y el reconocimiento mutuo como si estuvieran relacionados externamente.[56] En lugar de pensar el reconocimiento mutuo como una precondición de la ciencia, puede ser más preciso concebir a la ciencia como *involucrada en*, o como un *momento del* flujo del reconocimiento mutuo. La teoría científica es intrínseca a la práctica mutuamente recognoscente. Para entender por qué esto es así, debemos recurrir a la noción de fenomenología empática. Un paso necesario, al reconocer a un individuo, es "colocarnos a nosotros", a través de la imaginación, en su "situación":[57] una vez hecho esto (pero solo una vez hecho esto) podemos pasar a debatir lo que afirma este individuo.

El segundo punto concierne al desarrollo de Hegel. En la portada de su primera edición, se otorga la *Fenomenología* (junto con la propia fenomenología) un estatuto científico. En el último capítulo

56 Sobre las relaciones externas e internas, ver conferencia 1, nota 8. Las relaciones causales (señalo para mayor claridad) son generalmente entendidas como relaciones de un tipo externo.

57 Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press, 1976, pág. 9.

de la *Fenomenología*, la fenomenología –descripta como pensamiento que se convierte en "esta aparente inactividad que se limita a considerar cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad" (FE: 471)– es presentada como un punto culminante en la historia del pensamiento filosófico. En la posterior *Enciclopedia*, en cambio, la fenomenología recibe (por así decirlo) una mención pasajera,[58] pero ya no juega un papel en ordenar lo que se dice. ¿Cómo deberíamos entender este cambio? Una posibilidad es aferrarnos a la afirmación de que la *fenomenología hegeliana es intrínsecamente dialógica;* y sugerir que, cuando se tornó difícil recuperar perspectivas mutuamente recognoscentes, la fenomenología (*qua* dialógica) entró en eclipse. Como resultado de este eclipse, la concepción de la ciencia como dialógica y fenomenológica dio paso –puede sugerirse– a la concepción de la ciencia como no dialógica y no fenomenológica que prevaleció en la *Enciclopedia* y en los textos subsiguientes. Tal sugerencia (se puede señalar) refuerza el esquema del desarrollo de Hegel que contenía mi segunda conferencia.

Una observación final redondea la discusión de la presente sección. Si (como sostiene la portada de Hegel) la *Fenomenología* es científica, y si (como he argumentado) la ciencia al estilo de la *Fenomenología* es dialógica, la propia *Fenomenología* es un texto dialógico. ¿Puede sostenerse una afirmación tal? Sugiero que sí. En apoyo de esto, cito la preocupación de Hegel por la verdad y el "público" de la *Fenomenología* (en FE: 47). Y cito además la circunstancia de que, en efecto, un libro que está organizado fenomenológicamente da voz a tantos puntos de vista como capítulos

58 Una sección titulada "Fenomenología del Espíritu" aparece en la *Enciclopaedia*, parágrafos 413-439. Sintetiza los capítulos I-V de la *Fenomenología*. El argumento del contexto está, en otras palabras, truncado y su contexto está modificado.

tiene. Si la *Fenomenología* se convirtió en una obra esotérica poco después de su publicación, eso se debe a que la conversación –la conversación mutuamente recognoscente– que la sustentó y le dio significado ya no podía ser sostenida fácilmente.[59]

## 8. Observaciones generales

Con mi análisis de la ciencia y la fenomenología dialógicas, queda terminada mi exploración de temas en la *Fenomenología*. Retrocediendo, ofrezco unos comentarios y observaciones generales.

A lo largo de mi estudio, adscribo a la *Fenomenología* una estructura que puede ser sintetizada en términos directos: la obra como un todo busca establecer una unidad de teoría y práctica (más estrictamente, una unidad de teoría y práctica *no alienada* y *no contradictoria*) que tiene lugar cuando se alcanza el reconocimiento mutuo. Un lector de mi discusión está invitado a imaginar dos arcos o flechas de argumentación –un arco "teórico" y otro "práctico"– que convergen en la noción de reconocimiento mutuo. Esta convergencia es posible porque, para Hegel, la práctica mu-

59 Un punto terminológico puede ayudar a aclarar mi afirmación en lo que concierne al estatus dialógico de la *Fenomenología*. V. Brown, en su *Adam Smith's Discourse* (Routledge 1994), ha propuesto que la *Teoría de los Sentimientos Morales* (aunque no *La riqueza de las Naciones*) es un trabajo "dialógico". ¿Significan lo mismo el término "dialógico" [*dialogic*] de Brown y mi propio término "dialógico" [*dialogical*]? Sugiero que no: mientras que un texto "dialógico" es visto por Brown como uno que contiene una cantidad de voces (como una pieza de conversación o "diálogo", un texto "dialógico" en mi propio sentido es uno que se relaciona con su audiencia de una manera específica –a saber, interactiva o conversacional–. Los significados, sin embargo, se superponen. Es verosímil que un texto "dialógico" [*dialogical*] explore diversos puntos de vista –como es el caso de la *Fenomenología*–, mientras que es probable que un texto "dialógico" [*dialogic*] mantenga a la vista la relación del texto con el lector.

tuamente recognoscente involucra o, por así decirlo, oculta dentro de sí misma el teorizar dialógico y fenomenológico.

La imagen sugerida por mí de "dos arcos" o "dos flechas" para la argumentación de la *Fenomenología* puede ser presentada en mayor o menor detalle. Un primer paso para añadirle detalles es sugerir que el arco "práctico" tiene otros dos arcos inscriptos dentro de sí: los arcos representan la *libertad* y el *reconocimiento*, y pueden igualmente ser representados como confluyendo cuando el reconocimiento se realiza plenamente. Por así decirlo, esta adición de dos arcos a un arco no impugna (considero) lo que ha sido dicho acerca de la estructura esencialmente directa de la *Fenomenología*.

Si la estructura de la *Fenomenología* es directa, ¿por qué es difícil de entender? Surgen especialmente dos razones. La primera es que la *Fenomenología* (el libro de una crisis política) fue terminada con premura: aunque los temas "prácticos" son explorados, las cuestiones "teóricas" son formuladas, pero nunca adecuadamente integradas a lo ya dicho. Esta inadecuación, así he argumentado, conduce a un lector de la *Fenomenología* más allá de la letra del texto de Hegel. La segunda razón es que el reconocimiento mutuo, tal como es visto por la *Fenomenología*, está fundamentalmente en conflicto con la existencia social contemporánea. Mientras que un lector que se acerque a los escritos de Hegel en 2011 habita un mundo institucionalmente estructurado (o un mundo de "masas espirituales"), el "público" al que se dirigía la *Fenomenología* en la época de su escritura era uno en el cual la interacción era libre. Mientras que la sociedad en 2011 invita a la justificación en términos de *libertad de* o *libertad a pesar de* (o libertad "negativa"), una noción de libertad en y a través de la existencia con otros está en la base de la existencia social en un sentido que supone el reconocimiento mutuo. Es posible indicar otras diferencias: por ejemplo,

la sociedad contemporánea entiende la identidad individual en términos de estatus,[60] mientras que la existencia social que avanza en términos de interacción mutua es una en la cual la identidad está en juego interactivamente. El efecto acumulativo de tales diferencias es que un lector de 2011 hace suposiciones que van en dirección opuesta a las afirmaciones aún revolucionarias de la *Fenomenología*: un lector que busca puntos de referencia en el mundo que él o ella conocen distorsiona el sentido en el mismo movimiento en que avanza su intento de comprensión. En 1806-1807, Hegel (parece) ya era consciente de que la "aurora" de la libertad revolucionaria y mutuamente recognoscente que iluminó la *Fenomenología* estaba desvaneciéndose.

¿Por qué leer la *Fenomenología*? El tema que un lector puede encontrar más dificultad de percibir claramente –el del reconocimiento mutuo– es, sugiero, el tema que demanda la mayor atención. La discusión de Hegel sobre el reconocimiento mutuo como fundamento de una teoría verdadera y una clave para la existencia social libre le da voz a la perspectiva de una generación revolucionaria –o todavía-revolucionaria–. Las esperanzas que inspiraron a Hegel en sus años de estudiante encuentran su pleno florecimiento en su obra más importante. Conceptualmente, vale la pena leer la *Fenomenología* porque libera los asuntos concernientes a la "teoría" de las garras del discurso idealista y porque, además, indica cómo están relacionadas las dimensiones sociales e individuales de la libertad. Políticamente, vale la pena leer la *Fenomenología* porque sus argumentaciones clarifican el desafío (junto a la meta y, como se verá, la ruta hacia delante) que conlleva un fin de la existencia alienada.

60 Estatus institucional y, generalizando más allá de esto, estatus *humano*.

## 9. El reconocimiento mutuo hoy: de Hegel al sentido común

Mi respuesta a la pregunta de por qué vale la pena leer la *Fenomenología* suscita otra serie de preguntas. ¿Cómo *podemos* entender la obra, si su inteligibilidad presupone el reconocimiento mutuo y si (como indica la sección anterior de mi conferencia) vivimos en un mundo que no es mutuamente recognoscente? Nuestros intentos de comprender la obra, ¿deben asumir meramente un estatus proléptico? ¿Se basan en conjeturas acerca de lo que ocurriría si, en la práctica, llegara a existir el reconocimiento mutuo? Si nuestros intentos son conjeturas de este tipo, ¿cómo (en la ausencia del reconocimiento mutuo) podemos formular nuestras conjeturas?

Una primera respuesta a preguntas de este tipo debe ser reconocer que, si la verdad es vista en la perspectiva "consensual" que he propuesto, *todas* las afirmaciones, cualesquiera sean (y no meramente las afirmaciones acerca de Hegel), tienen un sesgo proléptico en la ausencia del reconocimiento mutuo.[61] Las afirmaciones de verdad *per se* apuntan a una realidad social todavía no existente y, mientras tanto, se declaran en y contra su mundo circundante.

61 Habermas reconoce esta prolepsis cuando afirma que, en la comunicación, nosotros "anticipamos" la noción de una situación de habla ideal: Habermas, J., *On the Pragmatics of Social Interaction*. Cambdridge: Polity Press, 2001, pág. 103 y "Wahrheitstheorien", pág. 34. Ver, análogamente, T. McCarthy, *The Critical Theory of* Jürgen *Habermas*. Cambridge: Polity Press, 1984, pág. 308. Sin embargo, la naturaleza de la prolepsis es vista de manera diferente entre sus obras tempranas y tardías. En sus obras tempranas, incluyendo las "Wahrheitstheorien", la noción de una situación de habla ideal está vinculada a la noción de una sociedad emancipada todavía no alcanzada –y el pensamiento habermasiano se mantiene radical–. Después, en contraste, Habermas resalta que "uno no debería imaginar la situación de habla ideal como un modelo utópico para una sociedad emancipada" (Habermas, J., *Autonomy and Society*. Londres: Verso, 1986, pág. 90): despojada de su carga radical, la noción de una situación de habla ideal deviene meramente en una presuposición conceptual.

¿Pero no hay una dificultad para decir esto? En un mundo que no es mutuamente recognoscente, ¿es concebible la noción de reconocimiento mutuo (por lo tanto una postura proléptica)?

Mi segunda respuesta a las preguntas planteadas es notar que un mundo social que no es mutuamente recognoscente no es, literalmente, un mundo sin reconocimiento: es un mundo donde el reconocimiento existe, pero en una forma contradictoria.[62] El carácter contradictorio de la alienación –o, más bien, la circunstancia de que la alienación *es* contradicción– permite que la noción de reconocimiento mutuo se mantenga inteligible incluso donde prevalece el mal reconocimiento.

Mi tercera respuesta es indicar qué forma puede tomar la contradicción, así entendida, en la sociedad existente. Al hacerlo, pongo en paralelo las dos visiones contrastantes de la existencia social.

En primer lugar, pido al lector que imagine un mundo en el que domina el cálculo instrumental.[63] Por *cálculo instrumental* entiendo el cálculo que realizan los individuos acerca de cómo se pueden alcanzar efectivamente los objetivos. Si el cálculo, entendido de esta manera, es un fenómeno que penetra toda la sociedad, entonces, presumiblemente, los individuos se ven a sí mismos en términos instrumentales –y tales individuos se preocuparán profundamente (cualesquiera sean sus objetivos) por su éxito o fracaso–. Se preocuparán, por lo tanto, por si sus acciones *se adecuan* al orden social dominante (cualquiera sea la naturaleza de ese orden).

62 Por la misma razón, una condición de *no libertad* no es literalmente una condición en la cual la libertad está ausente. Esto es –ver conferencia 2, sección 6– una condición donde existe la libertad-contradicha (o libertad “en el modo de ser negada”)..

63 Propongo mi comentario acerca de un mundo gobernado por el cálculo instrumental como una elaboración de la discusión de Horkheimer sobre la razón instrumental: ver Horkheimer, *Eclipse of Reason*, al que hicimos referencia en la conferencia 1, nota 16.

Una sociedad como ésta es sumamente conformista. Y lo es, no porque la naturaleza de la sociedad imaginada, o los objetivos de los individuos necesiten ser represivos, sino porque es una consideración primordial la *adecuación* al orden vigente (para que las acciones de uno sean efectivas). Podemos notar que, una vez que está establecido, el requisito de *adecuación* afecta por igual al orden social y a los individuos. El orden social puede modificarse por medio de la crítica, pero solo en términos de su capacidad de asegurar los objetivos ya planeados; mientras que los objetivos individuales pueden ser modificados, pero solo en la medida en que ellos satisfacen (o no llegan a satisfacer) los requisitos del orden ya establecido. El orden y los objetivos se limitan mutuamente y se enlazan cada vez más. El juego libre entre ellos se reduce y ni las intenciones ni la existencia social son exploradas de un modo abierto.

A continuación, le pido al lector que imagine una sociedad en la que el reconocimiento mutuo sea el principio al que todo se refiere. Dado que el concepto de reconocimiento mutuo ha sido comentado en diferentes momentos de estas conferencias, no explicaré sus implicaciones aquí (o mejor dicho, no volveré a explicarlas). En cambio, subrayo un aspecto específico de esta idea: tal como destaqué en la primera conferencia, una comunidad mutuamente recognoscente es una comunidad en la cual se ha realizado la libertad, en el sentido de *a través de otros individuos* o *a través de la interacción*. La experiencia de la "libertad a través de" es la clave para todo lo que contiene la noción de reconocimiento mutuo.

En tal sociedad, no tiene lugar el conformismo, porque en ella la discusión no tiene restricciones. Cada una y todas las ideas o propuestas reciben críticas en la discusión, lo que significa que deben justificarse a sí mismas en términos de la cultura general

(generali*zada* y general*ista*). Puede parecer que esta referencia a la cultura introduce en nuestra discusión una nota de conformismo, o de potencial conformismo: pero se trata de todo lo contrario. Al ser la cultura mutuamente recognoscente, las voces que la articulan son empáticas y reflexivamente dialógicas, a la vez que rigurosas. La libertad sigue siendo "libertad a través de" y, en esa medida, la evaluación de las propuestas y de los objetivos ante el tribunal de la cultura en general continúa mejorando la vida. Cada voz que se levanta en una conversación mutuamente recognoscente constituye un camino –en cualquier caso, un camino potencial– hacia la libertad.[64]

Al poener en paralelo visiones instrumentales y mutuamente recognoscentes de la existencia social, mi objetivo es proponer que *ambas* caracterizan a la sociedad en su forma actual. Esto no es proponer que el contraste entre visiones instrumentales y mutuamente recognoscentes se ha convertido menos real o menos vívido. *Es* proponer (sin discusión) que la *contradicción en la que consiste el mal reconocimiento* existe, hoy día, en una manera drásticamente simplificada y por ende intensificada. Si ésta es nuestra situación, entonces podemos señalar que nuestros argumentos y afirmaciones dejan de ser meramente prolépticos: es esencial un elemento de pensar hacia delante (o un pensamiento "contrafácti-

64 La participación en la cultura general del reconocimiento mutuo tiene (por así decirlo) un significado similar al de la participación en una muchedumbre en la que "cada cual hace todo siempre" (FE: 344). (Podemos decir "cada cual hace todo siempre" *no* porque todos los individuos realicen literalmente la misma acción, *sino* porque prevalecen las condiciones de interacción igualitaria). Dicho de otra manera, la participación en la cultura general del reconocimiento mutuo se parece a la participación en el "pacto social" de Rousseau, en que "la alienación total de sí y de todos sus derechos por parte de cada asociado al conjunto de la comunidad" resulta en una situación en la que "cada hombre recupera el equivalente de todo lo que pierde, y en el intercambio adquiere más poder para preservar lo que tiene" (*Social Contract*. Harmondsworth: Penguin, 1968, págs. 60s.).

co"), en el que una conversación *general* realizada sobre la base de principios mutuamente recognoscentes mantiene una esperanza, o sueño, o intención; pero al mismo tiempo se ha formado o está formándose un "público" fragmentado (en el significado hegeliano del término) en los intersticios de un mundo instrumental.

Mis conferencias han sostenido que las relaciones sociales que hacen posible una lectura desmitificada de Hegel y las relaciones sociales de una sociedad emancipada son una y la misma. Si la sociedad existente tiene las características que acabamos de atribuirle, este argumento asume una forma dinámica: una lectura de Hegel en términos de reconocimiento mutuo encuentra un "público" incluso en una manera, intersticial y fragmentaria, mientras que el reconocimiento mutuo, en tanto objetivo social, recibe claridad y precisión gracias a lo que dice Hegel –el Hegel de la *Fenomenología*–. Una circularidad que, antes de que se intensifique la contradicción, bloquea el progreso social y textual. se convierte en un principio de acción y una ruta hacia un panorama político y conceptual nuevo. Seguir estas rutas es observar cómo se extienden las grietas en un paisaje alienado y participar en esta expansión. Es encontrar una cultura mutuamente recognoscente (a diferencia de una instrumental) en la que, en efecto, los supuestos de sentido común articulan la ciencia hegeliana y donde la ciencia hegeliana cuenta como sentido común.